Aretologie

oder

philosophische Tugendlehre.

Von

Wilhelm Traugott Krug.

Wien, 1818.

Im Verlage der Franz Härter'schen Buchhandlung.

Wilhelm Traugott Krug's
Professors der Philosophie in Leipzig.

System der practischen Philosophie.

Zweyter Theil.

Tugendlehre.

Wien, 1818.
Im Verlage der Franz Härter'schen Buchhandlung.

Vorrede.

Der Grund, warum der Verfasser die Tugendlehre auf die Rechtslehre folgen läßt, während andere Philosophen in ihren Systemen jene beyden Wissenschaften in umgekehrter Ordnung auf einander folgen lassen, ist bereits im ersten Theile dieses Systems (§. 6.). angezeigt worden. Die Ausarbeitung des zweyten Theils aber hat den Verfasser von neuem in der Ueberzeugung bestärkt, daß jene Anordnung die natürlichere sey. Dadurch gewann er auch den Vortheil, daß er sich in diesem Theile kürzer fassen konnte, indem er bey Abhandlung der Pflichten des Menschen gegen Andere nicht nöthig hatte, die eigentlichen oder strengen Rechtspflichten ausführlich abzuhandeln, sondern in dieser Beziehung geradezu auf den ersten Theil verweisen durfte. Der dritte und letzte Theil

wird, so Gott will, im künftigen Jahre erscheinen und zugleich ein möglichst vollständiges Register über das ganze System (mit Einschluß der fundamentalen und theoretischen Philosophie) enthalten. Uebrigens wiederhohlt der Verfasser den am Ende der Vorrede zum ersten Theile ausgesprochenen Wunsch hier um so mehr, je wichtiger die im gegenwärtigen Theile angestellten Untersuchungen für das menschliche Leben sind.

Leipzig, im April 1818.

Krug.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . . . Seite 3—12

Erster Theil.

Reine Tugendlehre . . . . 13—152

Erster Abschnitt.

Reine ethische Elementarlehre . . . . 13—132

Erstes Hauptstück.

Von Tugend und Pflicht überhaupt . . . . . . 14—100

Zweytes Hauptstück.

Von den Arten der Tugend und Pflicht . . . . . 101—132

Zweyter Abschnitt.

Reine ethische Methodenlehre . . . . 133—152

Zweyter Theil.

Angewandte Tugendlehre . . . . 153—312

Erster Abschnitt.

Angewandte ethische Elementarlehre . . . . . . 155—292

Erstes Hauptstück.

Von den Selbstpflichten des Menschen . . . . S. 172—232

Zweytes Hauptstück.

Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen . . . 233—292

Zweyter Abschnitt.

Angewandte ethische Methodenlehre . . . . . . 293—312

System

der

practischen Philosophie.

Zweyter Theil.

Tugendlehre oder Aretologie.

Nihil est — virtute formosius, nihil pulchrius, nihil amabilius. — Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad summum perducta natura. — Una igitur virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur.

Cic. ad. divv. IX, 14. de legg. I, 8.

Einleitung.

(Vergl. Einl. zum 1. Th. §. 1—6.)

§. 1.

Die Tugendlehre, als philosophische Disciplin, soll eine Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes in Bezug auf die innere Einstimmung der practischen Thätigkeit sinnlich vernünftiger Wesen seyn. Sie heißt daher auch die philosophische und die natürliche Tugendlehre, um sie von einer positiven oder statutarischen Lehre dieser Art zu unterscheiden. Wird sie aber eine Pflichtenlehre oder Sittenlehre genannt, so sind diese Ausdrücke im engeren Sinne zu nehmen.

Anmerkung 1.

Da das Urgesetz der practischen Vernunft eine durchgängige oder absolute Harmonie unseres Strebens und Handelns fodert (I. §. 5. Anm. 1.), die Rechtsgesetze aber sich bloß auf die äußere

Einstimmung unserer practischen Thätigkeit beziehen (ebend. §. 6. Anm. 1.): so müssen die Tugendgesetze sich zunächst und unmittelbar auf diejenigen Momente unserer practischen Thätigkeit beziehen, durch welche die innere Harmonie derselben bedingt ist. Diese Momente sind gewisse Gesinnungen, welche als Triebfedern auf unseren Geist wirken, und gewisse Absichten oder Zwecke, welche unserem Geiste vorschweben als das Ziel seiner practischen Thätigkeit. Alles Streben, es heiße Begehren und Verabscheuen oder Wollen, und folglich auch alles Handeln, als transeunte oder reale Thätigkeit des Ichs gedacht (Fund. §. 72.), muß daher abhängig seyn von jenen Momenten; und die Foderungen der practischen Vernunft, die sich in unserem Bewußtseyn als Tugendgesetze ankündigen, müssen eben darauf gerichtet seyn, daß unsere practische Thätigkeit in Bezug auf jene Momente, also nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, folglich absolut harmonisch sey. Der Inbegriff solcher Gesetze, wissenschaftlich oder systematisch angeordnet, wird also mit Recht eine Tugendlehre (aretologia) genannt werden können, und es muß dabey die Frage, ob und wieferne die Tugend selbst gelehrt und gelernt werden könne, der künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben. Denn hier ist nur von einer wissenschaftlichen Darstellung der Tugendgesetze die Rede; und daß eine solche möglich sey, läßt sich am besten durch die That, d. h. mittelst Erzeugung der Wissenschaft im eigenen philosophischen Bewußtseyn und Anregung desselben Bewußtseyns in anderen Subjecten durch mündliche oder schriftliche Mittheilung darthun. Aller Streit darüber würde überflüssig seyn, weil er sich am

Ende doch nur auf demselben Wege der Mittheilung schlichten ließe.

Anmerkung 2.

Wenn die Tugendlehre eine philosophische oder natürliche genannt wird, so geschieht es in demselben Sinne, wie bey der Rechtslehre (I. §. 7.), nähmlich im Gegensatze einer anderweiten Tugendlehre von positiven oder statutarischem Charakter. Ursprünglich stammen die Tugendgesetze aus derselben Wurzel als die Rechtsgesetze, nähmlich aus der Vernunft, wieferne sie für die practische Thätigkeit des Ichs gesetzgebend und in dieser Hinsicht autonomisch ist (I. §. 5. Anm. 2.). Die Philosophie aber ist die wissenschaftliche Auslegerinn dieser gesetzgebenden Vernunft, oder vielmehr, die Vernunft als philosophirend erklärt ihre selbsteigenen Gesetze und promulgirt sie in wissenschaftlicher Gestalt. So bildet sich eine philosophische Tugendlehre; und eben dieselbe heißt natürlich — nicht als wenn die Tugendgesetze aus der äußeren Natur (der Natur in materialer Bedeutung) entnommen werden könnten; denn diese gibt uns nur Naturgesetze, d. h. Gesetze der Nothwendigkeit zu erkennen; die Tugendgesetze aber sollen Willens- oder Sittengesetze, d. h. Gesetze der Freyheit seyn (Fund. §. 81. Anm. 3. §. 82. Anm. 1.) — sondern weil die unter Freyheitsgesetzen stehende innere, vernünftige und sittliche Natur des Menschen (das Wort Natur also in formaler Bedeutung genommen) die Quelle aller Tugendgesetze, mithin auch der Tugendlehre selbst ist, obwohl diese zu ihrer Erzeugung außer jener ursprünglichen Bedingung noch eine anderweite, in und mit der Zeit fortschreitende

Bedingung, nähmlich die eigenthümliche Geistesthätigkeit, welche philosophiren heißt, voraussetzt. Es läßt sich aber auch denken, daß Tugendgesetze von einer äußeren gesetzgebenden Autorität aufgestellt und bekannt gemacht werden, und zwar auf doppelte Weise. Zuerst kann der politische Gesetzgeber, indem er das Verhalten der Bürger durch Rechtsgesetze zu bestimmen sucht, auch Tugendgesetze als solche aufstellen. Dieß wird alle Mahl der Fall seyn, wo er Gewissenspflichten zu Zwangspflichten macht (I. §. 18.), z. B. wenn er das, was die Billigkeit oder Dankbarkeit oder Menschlichkeit fodert, als rechtlich darstellt und daher dessen Gegentheil mit solchen Strafen, womit sonst nur Rechtsverletzungen belegt werden, bedrohet. Denn wiewohl Schonung oder Unterstützung des Hülfsbedürftigen, Dank für empfangene Wohlthaten, Achtung gegen das Alter, Milde gegen die Thiere u. s. w. nicht an und für sich unter dem Zwangsgesetze stehen: so sind sie doch oft von politischen Gesetzgebern unter dasselbe gestellt worden. Dadurch nahmen dann die Tugendgesetze denselben Charakter des Positiven oder Statutarischen an, welchen die Rechtsgesetze vermöge einer politischen Legislation empfangen. — Sodann können aber auch moralisch religiöse Gesetzgeber, als göttliche Gesandten an die Menschheit auftreten und im Nahmen der Gottheit gebiethen, was der Mensch zu thun und zu lassen. Tugendgesetze, so angekündigt, erscheinen ebenfalls als positiv oder statutarisch, und es läßt sich sehr wohl eine ganze Tugendlehre denken, die diesen Charakter an sich trägt (z. B. die christliche Moral). Solche Tugendgesetze (sammt der auf sie gegründeten Lehre

ihrem Stoffe, aber nicht ihrer Form nach, welche immer menschlich ist) werden dann als ein Ausfluß des göttlichen Willens — oder mit anderen Worten — der Wille Gottes wird als das höchste Princip einer solchen moralisch-religiösen Legislation betrachtet. Ob aber der Wille Gottes auch an sich oder absolut und in jeder Hinsicht als oberstes Tugendprincip, selbst in der philosophischen oder natürlichen Tugendlehre anzunehmen, ist eine Frage, die erst tiefer unten ihre Beantwortung finden wird. Hier wollen wir nur soviel noch bemerken, daß, wenn ein Vater seinen Kindern das Gute gebiethet und das Böse verbiethet, diese allerdings den Willen des Vaters als ihr Gesetz zu achten verpflichtet sind; sie würden aber dennoch irren, wenn sie nun urtheilten, das Gute und Böse sey nur darum und so ferne gut und bös, weil und wieferne der Vater jenes gebothen und dieses verbothen. Hätten sie aber auch im Stande der Unmündigkeit so geurtheilt, so würden sie im Stande der Mündigkeit bald einsehen lernen, daß ihre eigene Vernunft ebenfalls das Gute gebiethe und das Böse verbiethe, und daß eben darum ihr Wille von selbst mit dem Willen des Vaters hätte übereinstimmen sollen, vorausgesetzt, daß ihr Wille schon im Stande der Unmündigkeit ein vernünftiger gewesen.

Anmerkung 3.

Wenn man die Tugendlehre eine Pflichtenlehre (doctrina de officiis) nennt, so wird sie dadurch nicht hinlänglich von der Rechtslehre unterschieden. Denn diese handelt auch von Pflichten, nähmlich solchen, die fremden Rechten entsprechen und darum erzwingbar sind. Weil indessen die Tugendlehre auch die

Rechtspflichten als schon anderweit bestimmte anerkennt und sie selbst um des Gewissens willen zu achten gebiethet, mithin die äußere Gerechtigkeit (die bloße Rechtlichkeit) gleichsam in eine innere verwandelt und so das Rechtsgesetz durch das Tugendgesetz heiligt: so kann man allerdings die Tugendlehre als eine Pflichtenlehre betrachten, muß aber dann diesen Ausdruck in einer beschränkteren Bedeutung nehmen, weil er sonst auch die Rechtslehre unter sich befassen würde. *) Dasselbe gilt von den Ausdrücken Sittenlehre (doctrina de moribus), Moral, Ethik. Von diesen ist schon früher (I. §. 6. Anm. 1.) bemerkt worden, daß sie ursprünglich die ganze practische Philosophie bezeichneten, und erst späterhin, als man in der Theorie das Rechtliche vom Tugendlichen abgesondert darzustellen begann, in einer beschränkteren Bedeutung genommen wurden, so daß man unter ihnen vorzugsweise die Theorie vom Tugendlichen verstand. Da indessen die ursprüngliche Bedeutung nie ganz aufgegeben worden, so ist daraus ein schwankender Sprachgebrauch entstanden, vermöge dessen das Sittliche oder Moralische bald das Rechtliche und Tugendliche zugleich, bald das Tugendliche allein, und so auch das

---

*) In einer anderen Hinsicht ist die Tugendlehre mehr als bloße Pflichtenlehre. Denn diese hätte nur zu bestimmen, welche Handlungen unter dem Pflichtbegriffe stehen. Das Ausüben solcher Handlungen aber ist noch nicht Tugend, wie die Folge zeigen wird. Auch muß die Tugendlehre von der Bildung eines tugendhaften Charakters handeln, was in einer bloßen Pflichtenlehre nicht nöthig.

Sitten- oder Moralgesetz bald das Rechts- und Tugendgesetz zugleich, bald das Tugendgesetz allein bezeichnet. Der Zusammenhang der Rede muß daher jedes Mahl bestimmen, in welchem Sinne jene Ausdrücke zu nehmen.

§. 2.

Die Tugendlehre zerfällt wie die Rechtslehre (I. §. 10.) in eine reine und angewandte (aretologia s. ethica pura et adplicata). Jene stellt die sittlichen Begriffe und Grundsätze so dar, wie sie sich auf vernünftige Wesen überhaupt beziehen, mithin ohne Rücksicht auf die besonderen Modificationen der menschlichen Natur; diese aber reflectirt eben auf dergleichen Modificationen und bezieht daher die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die empirische Lage und die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Verhältnisse des Menschen in der Sinnenwelt.

Anmerkung.

Durch diese Beziehung wird zwar die Moral erst recht brauchbar für das Leben. Aber ohne den reinen Theil würd' es ihr an einer festen Grundlage fehlen. Denn wer wollte die empirische Lage des Menschen in der Sinnenwelt und alle daraus hervorgehenden Verhältnisse mit Sicherheit nach moralischen Principien bestimmen, wenn er nicht vorher diese in ihrer Reinheit, d. h. höchsten Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem lebendigsten Bewußtseyn aufgefaßt hätte? Die Eintheilung selbst ist übrigens nicht neu.

Denn es stritten bereits die alten Philosophen über das wahre Verhältniß und den relativen Werth dieser beyden Theile der Sittenlehre. So sagt Seneca (ep. 94.): „Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta, nec in universum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat adversus uxorem, patri, quomodo educet liberos, domino, quomodo servos regat, quidam solam receperunt, ceteras quasi extra nostram utilitatem vagantes reliquerunt: tamquam quis possit de parte suadere, nisi qui summam prius totius vitae complexus est. Sed Aristo Chius e contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque: at illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni; quam qui bene intellexit et didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecepit. — Cleanthes utilem quidem judicat et hanc partem, sed imbecillem, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit." Unstreitig ist Kleanth's Meinung die richtige. Denn der Moralist kann nur dann in der angewandten Moral allgemeingültige Vorschriften in Bezug auf das menschliche Leben geben, wenn er zuvor in der reinen die höchsten Begriffe und Grundsätze der Sittlichkeit selbst erkannt. Wollte man aber die angewandte Moral überhaupt für unnütz und überflüßig erklären, so müßte man dasselbe auch in Ansehung aller übrigen Theile der angewandten Philosophie thun, wenn man consequent seyn wollte. In-

dessen kann man allerdings in der angewandten Moral auch zu weit gehen und sich gleichsam ins Unendlich-kleine verlieren, besonders was die sogenannten Gewissensfälle (casus conscientiae) betrifft. Aber der Mißbrauch hebt auch hier den rechten Gebrauch nicht auf.

§. 3.

Die Tugendlehre zerfällt ferner, sowohl als reine wie auch als angewandte Wissenschaft in zwey anderweite Theile, deren erster die sittlichen Begriffe und Grundsätze selbst aufstellt, durch welche das Wesen der Tugend und der daraus hervorgehenden Pflichten bestimmt ist, der andere aber die Art und Weise zeigt, wie nach jenen Begriffen und Grundsätzen die Tugend geübt oder ein tugendhafter Charakter gebildet werden soll. Jener möge die ethische Elementarlehre, dieser die ethische Methodenlehre heißen.

Anmerkung.

Die ethische Elementarlehre ist die eigentliche Tugendlehre, die ethische Methodenlehre aber die Tugendmittellehre. Jene nennt man auch Ethik schlechtweg oder im engsten Sinne, diese Asketik (von ασκησις, exercitatio scil. virtutis). Manche führen auch noch die Kasuistik als einen besonderen Theil der Moral auf. Allein die Lehre von den sogenannten Gewissensfällen, (d. h. von denjenigen Fällen des menschlichen Lebens, welche das Gewissen in eine Art von Zwiespalt mit sich selbst zu ver-

wickeln scheinen, auf welche daher die moralischen Vorschriften mit einer besonderen Überlegung des Für und Wider anzuwenden sind, weil die Entscheidung solcher Fälle durch das moralische Urtheil oft mit einer gewissen Schwierigkeit verknüpft ist) gehört wenigstens nicht in die reine Moral, die von dergleichen Fallen nichts weiß. Aber auch in der angewandten Moral können dergleichen Fälle nur beyläufig bey Darstellung der einzelnen Pflichten des Menschen gegen sich selbst oder Andere beurtheilt werden. Macht man hingegen daraus einen besonderen Theil der Moral, so ist es fast unvermeidlich, daß man in den vorhin berührten Fehler der moralisirenden Kleinlichkeit falle und dadurch die Moral unziemlichen Spöttereyen von Seiten leichtsinniger Gemüther aussetze.

Der Tugendlehre
erster Theil.

Reine Tugendlehre.

Erster Abschnitt.
Reine ethische Elementarlehre.

§. 4.

Da es sich schon im voraus als möglich denken läßt, daß die Tugend verschiedene Gestalten annehme und daraus eine gewisse Mannigfaltigkeit von Pflichtgebothen hervor gehe: so wird die reine ethische Elementarlehre zuvörderst diejenigen Begriffe und Grundsätze, welche sich auf Tugend und Pflicht überhaupt beziehen, und sodann diejenigen, wodurch gewisse Arten der Tugend und Pflicht bestimmt sind, auszumitteln haben, folglich wieder in zwey besondere Hauptstücke zerfallen.

Erstes Hauptstück.

Von Tugend und Pflicht überhaupt.

§. 5.

Es ist eine unläugbare Thatsache des Bewußtseyns, daß sich in Bezug auf unsere Handlungen in unserem Innersten eine bald gebiethende bald verbiethende, bald billigende bald mißbilligende Stimme vernehmen läßt, welche man die Stimme des Gewissens nennt. Dieses Gewissen ist nichts anderes als das (mehr oder minder klare) Bewußtseyn einer Handlungsweise, welche die Vernunft überall fodert, wo sich eine Handlung als freyer Willensact denken läßt, und nach welcher auch beurtheilt wird, ob die Handlung gut oder böse sey — mithin das Bewußtseyn des Guten und Bösen selbst (conscientia recti et pravi); und darum kann man auch das Gewissen die ursprüngliche Grundlage der Sittlichkeit (fundamentum moralitatis) nennen.

Anmerkung.

Wer obige Thatsache läugnen, also sein Gewissen, sein innerstes und heiligstes Bewußtseyn, verläugnen, wer dasselbe für eine Täuschung oder auch nur für etwas zufällig Entstandenes, Angebildetes, Erkünsteltes oder Erfundenes ausgeben wollte — wie z. B. der Verfasser der Schrift: Mes rêves ou l'art de ne pas m'ennuyer, welcher sagt: „Les régulateurs de l'Egypte, pour compléter la civilisation, inventèrent la conscience" — mit dem würde sich über sittliche Gegenstände gar nicht streiten lassen. Auch könnte man unter jener Voraussetzung nicht darüber philosophiren oder eine philosophische Wissenschaft vom Sittlichen entwerfen wollen, weil es dem philosophirenden Subjecte und somit auch der Wissenschaft am Fundamente der Sittlichkeit selbst fehlen würde. So gewiß nun aber auch das Gewissen dieses Fundament ist, so würde man doch irren, wenn man dabey stehen bleiben und das, was sich ursprünglich nur als unbestimmte Regung oder als Gefühl ankündigt, nicht zur möglich höchsten Klarheit und Deutlichkeit erheben wollte. Denn sobald über das Sittliche oder das, was gut und bös in unseren Handlungen ist, ein bestimmtes und allgemeingültiges Urtheil gefällt werden soll, bedarf man der Grundsätze oder Principien, und diese kann nur die Vernunft, wieferne sie gesetzgebend ist und über ihre eigene Gesetzgebung nachdenkt oder practisch philosophirt, an die Hand geben. Es ist daher auch unrichtig, wenn man das Wort Gewissen von gewiß ableitet, gleich als wäre das Gewissen, wiefern es als urtheilend über gut und bös betrachtet wird, untrüglich in seinen Aus-

sprüchen. Denn wie könnte sonst jemand aus irrendem Gewissen sündigen? Vielmehr stammt Gewissen eben so wie gewiß von wissen (scire, εἰδέναι) ab und bedeutet daher etymologisch nichts anderes als Bewußtseyn (conscientia, συνείδησις). Daher wird der neutestamentliche Ausdruck (Heb. 10, 2.) συνείδησις ἁμαρτιῶν (conscientia peccatorum) von Luther durch Gewissen von den Sünden übersetzt. Übrigens werden wir tiefer unten über das Gewissen, wiefern es als innerer Richter unserer Handlungen gedacht wird, noch genauere Untersuchungen anstellen. Für jetzt genügt das bisher Gesagte.

§. 6.

Welches ist aber die von der Vernunft gefoderte Handlungsweise, die sich ursprünglich in uns durch das Gewissen ankündigt (§. 5.)? — Soll unser Handeln nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich einstimmen, oder absolut harmonisch seyn (I. §. 5. Anm. 1.); so ist dieß nicht anders möglich, als wenn jedermann bey allen seinen Handlungen seine Maximen so nimmt, daß sie, als allgemeine Gesetze gedacht, keinen Widerstreit weder mit sich selbst noch mit dem Willen anderer vernünftigen Wesen enthalten, mithin von allen gebilligt und befolgt werden können. Nur unter dieser Bedingung handelt ein vernünftiges Wesen seiner Würde gemäß, indem er sich als Theilnehmer an einer Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen darstellt, und so die Autonomie sei-

ner eigenen Vernunft durch Einstimmung mit der allgemeinen Vernunft bewährt (ebendas. Anm. 2.). Fassen wir dieß in eine bestimmte Formel, so ergibt sich folgender practische Grundsatz als oberstes Sitten-, d. h. Tugendgesetz, oder als höchstes Pflichtgeboth: Du sollst handeln, wie es der Würde eines vernünftigen Wesens gemäß ist, d. h. so, daß alle Maximen deines Willens sich als Gesetze für alle vernünftigen Wesen offenbaren.

Anmerkung 1.

Eine Maxime ist ein subjectiver Grundsatz, nach dem sich ein handelndes Einzelnwesen richtet, ein Gesetz aber ein objectiver Grundsatz, der einer Mehrheit handelnder Wesen zur Richtschnur dienen, eine gemeinsame Regel ihres Verhaltens werden soll. Wenn nun eine Maxime so beschaffen ist, daß sie nur von dem Einzelnen eben jetzt und hier, nicht aber von Allen immer und überall gebilligt und befolgt werden kann, so ist sie in den Augen der Vernunft schlechthin verwerflich, weil die Vernunft stets auf das Allgemeine gerichtet ist, und daher nicht dulden kann, daß ein vernünftiges Wesen sich in seinem Streben und Handeln isolire oder losreiße von der Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen und somit von der Vernunft selbst, die Alle durchdringen und beherrschen soll. Wer z. B. die Maxime hegt: Ich will lügen und betrügen, so oft ich es mit Vortheil für mich und unbemerkt von Anderen kann — oder: Ich will keinem Menschen beystehen und gefällig seyn, so sehr er

auch meiner Hülfe bedarf, sondern nur für mich allein sorgen — verzichtet dadurch auf die Würde eines vernünftigen Wesens, weil keine Gemeinschaft vernünftiger Wesen, keine Harmonie ihrer Bestrebungen und Handlungen statt finden könnte, wenn solche Maximen als Gesetze unter ihnen gelten sollten. Daher die Verachtung und der Unwille, mit welchen solche Maximen, wenn sie sich im Verhalten irgendwo kund geben, aufgenommen werden, und daher die Schaam dessen, der solche Maximen hegt, wenn er fürchtet, sie durch seine Handlungen verrathen und sich dadurch dem öffentlichen Tadel bloß gestellt zu haben. Betrachten wir dagegen die Maximen: Ich will überall ehrlich seyn in Wort und That — oder: Ich will Anderen helfen und gefällig seyn, wo und wie ich nur weiß und kann — so springt jedem sogleich in die Augen, daß er eben diese Maximen jedem Anderen ansinnt, den er für ein vernünftiges Wesen hält, daß er sie also wirklich als allgemeine Gesetze denkt und eben darum auch sich selbst als solche, ohne irgend eine Ausnahme dieses oder jenes Falles, auflegen muß, wenn er seine eigene Würde als vernünftiges Wesen behaupten will. Er muß also sich und andere für verpflichtet halten zu einer solchen Handlungsweise, und er muß ein Wesen für sittlich gut oder tugendhaft halten, an welchem er eine solche Handlungsweise mit Beständigkeit wahrnimmt. Darum nennen wir eben den practischen Grundsatz, der solche Handlungsweise gebiethet, ein Pflichtgeboth und ein Sitten- oder Tugendgesetz, und zwar das oberste oder höchste, weil alle übrigen, die sich etwa in der Folge noch ergeben möchten, von demselben abhängen oder

durch dasselbe in Ansehung ihrer Gültigkeit bedingt seyn müssen.

Anmerkung 2.

Das Sittengesetz an sich ist so alt als das Menschengeschlecht oder die Vernunft, ja es ist so ewig als Gott, der Urquell des Guten. Daher wär' es eben so ungereimt von einem Erfinder des Sittengesetzes, als von einem Erfinder des Gewissens zu sprechen. Eben darum ist es auch unveränderlich eins und dasselbe. Was aber den Ausdruck oder die Darstellung desselben betrifft, so ist diese freylich sehr veränderlich und richtet sich nach dem verschiedenen Grade der sittlichen sowohl als wissenschaftlichen Bildung der Subjecte, in welchen sich das Gesetz vermöge dieser Bildungsstufen mit mehr oder weniger Lebendigkeit und Klarheit offenbaren kann. Daraus sind denn mancherley Formeln entstanden, welche die Moralisten an die Spitze ihrer Systeme gestellt haben, und über deren verhältnißmäßige Tauglichkeit sich allerdings viel streiten läßt. Die unserige ist eigentlich ihrem wahren Sinne nach von Zeno, dem Stifter der stoischen Schule, zuerst aufgestellt worden, obwohl die späteren Stoiker davon abwichen und erst in neueren Zeiten Kant sie wieder hervorsuchte und vollkommener ausbildete *). Da die alten Philosophen in ihren mora-

*) Vergl. dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 52 ff. Aufl. 3 und Kritik der practischen Vernunft, S. 54 ff. Aufl. 2. Zwar legt Kant S. 69. den Stoikern das sogenannte Vollkommenheitsprincip der wolfischen Schule bey. Dieß gilt aber wenigstens nicht vom Stifter der stoi-

lischen Untersuchungen nicht von Bestimmung des Sittengesetzes in abstracto, sondern von Bestimmung des höchsten und letzten Zwecks des menschlichen Strebens (το, τελος finis bonorum) ausgingen, so muß man bey ihnen die Formel jenes Gesetzes erst von der Art, wie sie diesen Zweck bestimmten, abstrahiren. Nun sagte Zeno nach dem Zeugniße des Stobaeus (ecl. II. p. 132 ss. edit. Heer.): Το τελος — το ὁμολογουμενως ζῆν· τουτο δ' εςι καθ' ἑνα λογον και συμφωνον ζῆν. Dieß nannten die Stoiker auch schlechtweg συμφωνια und ὁμολογια, welches Cicero (de fin. III, 6.) durch convenientia, und Seneca (ep. 31.) durch aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi übersetzt. Ein solches Leben ist nähmlich gar nicht anders möglich, als wenn man in jedem einzelnen Falle nach einer allgemeingültigen Maxime handelt, also der Wille immer, wie verschieden auch der Gegenstand der Handlung oder die Materie des Willens sey, dieselbe Handlungsweise befolgt. Daher antwortet auch Seneca (ep. 20.) auf die Frage: Quid est sapientia? ganz richtig: Semper idem velle atque idem nolle, licet illam exceptiunculam non adjicias, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum. Man könnte folglich das Sittengesetz auch ganz kurz in der Formel aussprechen: Handle vernünftig oder, was eben so viel heißt, consequent! Denn wenn man gleich zuweilen auch von consequenten Bösewichtern redet, so ist dieß doch nur uneigent-

---

schen Schule, wie aus dem Folgenden von selbst erhellet.

lich zu verstehen, weil ein Bösewicht unmöglich ganz consequent handeln kann, ohne eine Menge von Zwecken, die er verfolgt, geradezu aufzugeben oder unerreichbar zu machen. Er muß also seine Handlungsweise nach den Umständen immerfort abändern, weil es nur Einen geraden Weg gibt, aber unendlich viel krumme. — Die Nachfolger Zeno's scheinen aber den Sinn von dessen Formel nicht recht gefaßt zu haben. Denn schon ein Schüler Kleanth schob nach dem Berichte desselben Schriftstellers τῃ φυσει ein und stellte so die Formel auf: Τελος εϛι το ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζην *) — woraus sich dann das bekannte Gesetz als höchstes Pflichtgeboth ergab: Lebe der Natur gemäß! Diese Formel war freylich wegen der Zweydeutigkeit des Wortes Natur unbequem und konnte zu groben, selbst unsittlichen Mißdeutungen führen. Allein im Sinne der Stoiker, welche Natur und Gott und Vernunft auf gewisse Weise identificirten, war die zweyte Formel von der ersten nicht wesentlich verschieden und hieß eigentlich so viel als: Lebe der Vernunft oder dem Willen Gottes

*) Diogenes Laert. (VII, 87.) legt zwar diese Formel bereits dem Zeno bey, mit dem Zusatze: ὁπερ εϛι κατ' αρετην ζην· αγει γαρ προς ταυτην ἡμας ἡ φυσις. Allein das Zeugniß des Stobaeus ist hier glaubwürdiger, weil er mit Genauigkeit die verschiedenen Formeln der Stoiker unterscheidet und sagt, die Nachfolger des Zeno hätten dessen Formel für unvollständig gehalten, sie verbessern wollen, und darum τῃ φυσει eingeschoben, Kleanth aber sey der Erste gewesen, so dieß gethan.

gemäß! *) — Wenn man auf diese Art die verschiedenen Formeln, in welchen die Moralisten das Sittengesetz dargestellt haben, mit einander vergleicht, so weichen sie gar nicht so sehr von einander ab, als es beym ersten Anblicke scheint, nur daß freylich die meisten noch anderweiter Erklärungen bedürfen, um zu wissen, was sie eigentlich sagen wollen. Wer z. B. sagt: Folge dem *Gewissen* oder dem *sittlichen Gefühl* oder dem *sittlichen Geschmacke!* — der wird weder der Frage, was das Gewissen oder das sittliche Gefühl oder der sittliche Geschmack eigentlich fodere, noch dem Vorwurfe ausweichen können, daß er die Sittlichkeit zu einer bloßen Gefühls- oder Geschmackssache mache. Sagt man dagegen: Folge dem *Willen Gottes!* — so fragt es sich wieder, nicht nur, was dieser Wille fodere, sondern auch, wie man zur Erkenntniß desselben gelangen solle, ob durch bloße Vernunft, die dann doch ihr eigenthümliches Princip

---

*) Nach dem Berichte des *Diog. Laert.* (VII, 88.) wurde das Sittengesetz von den Stoikern auch bezeichnet als ὁ νομος ὁ κοινος, ὁσπερ εϛιν ὁ ορθος λογος δια παντων ερχομενος, ὁ αυτος εν τω Διϊ (i. e. Θεω) καθηγεμονι τουτω της των οντων διοικησεως οντι. Daher berichtet auch *Cicero* (de N. D. I, 14.) vom Zeno, er habe gesagt, *naturalem legem divinam esse*, eamque vim obtinere *recta imperantem prohibentemque contraria*. In demselben Sinne sagt auch *Seneca* (de benef. IV. 7.): Quid aliud est *natura*, quam *deus et divina ratio* toti mundo et partibus ejus inserta? — Vergl. des Verfassers *Geschichte der Philosophie alter Zeit*, §. 122 und 126.

haben müßte, oder durch Offenbarung, die dann doch in Ansehung ihrer Gotteswürdigkeit und davon abhängenden Annehmbarkeit von der Vernunft nach ihren eigenen Grundsätzen geprüft werden müßte, wenn man nicht blind glauben, d. h. auf alle Vernunft verzichten sollte. Überdieß geht man dadurch vom Gebiethe der Moral in das der Religion über, welche freylich alle Pflichten als göttliche Gebothe zu verehren lehrt. Wenn nun aber auch Moral und Religion im Leben selbst sich gegenseitig durchdringen sollen, so muß doch die Wissenschaft beyde unterscheiden, da (wie wir im dritten Theile dieses Systems sehen werden) die Religion ihre Wurzel in der Moral hat und, losgerissen von dieser Wurzel, nur allzuleicht in Superstition ausartet. — Ungefähr dasselbe gilt auch von den Formeln: Huldige dem Absoluten oder dem absolut Höheren! — Ordne die Sinnlichkeit der Vernunft und die Vernunft Gott unter! oder: Unterwirf den Leib dem Geiste und den Geist der Gottheit! Man vermischt hier immer den religiösen Standpunct mit dem moralischen, was in der Wissenschaft nicht so wie im Leben geschehen darf. — Die Formel: Behandle die Menschheit in dir und Anderen nie als Mittel, sondern stets als Zweck! ist erst aus einer höheren abzuleiten und bezieht sich auf die Darstellung der Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere. Sie muß aber auch anders gefaßt werden, wenn sie richtig seyn soll. Denn in tausend Fällen erlaubt nicht nur, sondern gebiethet sogar die Vernunft, Anderen als Mittel zu dienen oder sie als Mittel zu brauchen. Die Formel müßte also aussagen, daß man die Menschheit nur nicht als bloßes Mittel behandeln, sondern im-

mer zugleich darauf sehen solle, daß ihr eine persönliche Würde zukomme, vermöge deren sie auch Zweck an sich (ens autoteles) sey (Fund. §. 82. Anm. 2.). — Das sogenannte Vollkommenheitsprincip (Strebe nach Vollkommenheit!) ist an sich gar nicht verwerflich. Es kommt nur darauf an, daß man die Vollkommenheit, von welcher hier die Rede, gehörig bestimme. Da aber die Moral keine höhere Vollkommenheit als die Sittlichkeit selbst kennt, und jedes Streben nach irgend einer anderweiten und besonderen Vollkommenheit (Kenntniß, Fertigkeit, Gesundheit, Schönheit, Ehre, Reichthum u. s. w.) durch die Rücksicht auf jene bedingt seyn muß, wenn es von der Vernunft gebilligt werden soll: so dreht sich freylich jenes Princip gewisser Maßen im Kreise. — Was endlich das sogenannte Glückseligkeitsprincip (Strebe nach Wohlseyn!) betrifft, so ist es allerdings auch einer solchen Auslegung fähig, daß die Vernunft es nicht geradezu für ein unsittliches Princip erklären kann. Denn man darf ja nur die Sittlichkeit selbst zur Grundbedingung des Wohlseyns machen, um auf jenem Principe ein wenigstens leidliches Moralsystem zu errichten. *). Aber freylich fällt man dann wieder in

---

*) So macht es auch der neueste Vertheidiger dieses Princips: Klotzch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie (Wittenberg, 1817. 8.). Er setzt nur statt Wohlseyn oder Glückseligkeit die Zufriedenheit (den Zustand des Gemüths, welchen Demokrit ευθυμια oder ευεςω nannte — Diog. Laert. IX, 45.) als Zweck des menschlichen Strebens, und stellt daher den Satz: Handle in allen

den eben berührten Zirkel, und bedenklich bleibt es immer, der Sitten- oder Tugendlehre ein Princip unterzulegen, das in seinem natürlichen Sinne genommen und consequent durchgeführt die Sittlichkeit oder Tugend selbst untergraben muß, wie die Folge lehren wird.

Anmerkung 3.

Die Moralisten haben sich bemüht, nicht nur alle bisher wirklich aufgestellten, sondern auch alle möglichen sittlichen Principien gleichsam a priori auszumitteln und sogar zur leichteren Übersicht tabellarisch darzustellen. Das erste Beyspiel dieser Art hat, so viel wir wissen, Kant gegeben in seiner Kritik der practischen Vernunft, S. 69. Aufl. 2. Hier theilt er sie nähmlich zuerst in subjective und objective und dann beyde wieder in äußere und innere Principien. Daraus sollen sich nun folgende sechs Principien ergeben:

1) der Erziehung } als subjectiv äußere.
2) der bürgerlichen Verfassung }

3) des physischen Gefühls } als subjectiv innere.
4) des moralischen Gefühls }

5) der Vollkommenheit, als ein objectiv inneres.

6) des Willens Gottes, als ein objectiv äußeres.

Zu diesen als materialen Principien soll dann noch sein eigenes als ein formales kommen, wel-

---

Stücken so, daß du dabey an wahrer Zufriedenheit gewinnest (S. 53.), als ersten Grundsatz der Sittenlehre auf. Die wahre Zufriedenheit aber ist nach dieser Theorie eben diejenige, welche aus der Tugend hervorgeht.

ches allein das gültige sey. Sonach gab es eigentlich überhaupt sieben Principien in Bezug auf das Sittliche, sechs falsche und ein wahres. Allein Kant verwechselt hier offenbar zwey ganz verschiedene Dinge, verleitet durch das zweydeutige Wort Princip. Unter einem sittlichen Principe kann man erstlich verstehen das Princip der Sittlichkeit selbst, d. h. ihren ursprünglichen Grund oder Quell. Dieser kann offenbar nur ein einziger seyn, läßt sich aber von einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man sich bloß auf den moralischen oder auf den religiösen Standpunct stellt. In der ersten Hinsicht ist es die menschliche Vernunft, die sich in uns durch die Stimme des Gewissens ankündiget, in der zweyten aber die göttliche Vernunft oder, was eben so viel heißt, der Wille Gottes, weil dieser von uns nur als vernünftig gedacht werden kann. Da wir aber den Willen Gottes, selbst wenn wir irgend eine bestimmte äußere Offenbarung zu Hülfe nehmen, nur durch unsere Vernunft, als eine innere Offenbarung des göttlichen Willens betrachtet, erkennen können, so laufen zuletzt beyde Ansichten vom Principe der Sittlichkeit auf eine hinaus. Man kann aber unter einem sittlichen Principe auch ein Princip der Sittenlehre verstehen, d. h. irgend einen Grundsatz, eine doctrinale Formel, die man an die Spitze der Wissenschaft von der Sittlichkeit stellt, um daraus weiterhin andere untergeordnete Principien oder Grundsätze, die aber dann eigentlich Folgesätze sind, abzuleiten. Solcher Formeln kann es nun sehr viele geben und jeder Moralist kann seine eigene haben, wenn ihm die früheren nicht passend scheinen

und er glaubt, eine bessere geben zu können. Hier ist also an eine erschöpfende oder systematische Darstellung a priori nicht zu denken. Daher hat man denn mit Recht die kantische Tabelle als unvollständig getadelt; mit Unrecht aber hat man andere Versuche der Art gemacht, weil sie ebenfalls unvollständig bleiben mußten. In der kantischen Tabelle sind auch die ersten beyden Principien nicht Principien der Sittenlehre, sondern angebliche Principien der Sittlichkeit selbst, wodurch aber alle Sittlichkeit über den Haufen geworfen wird. Denn wäre dieselbe bloß Sache der Erziehung oder der bürgerlichen Verfassung, so wäre das Haus oder der Staat (gleichsam ein größeres Haus) der höchste Bestimmungsgrund der Sittlichkeit, und es müßte so viel Sittlichkeiten geben, als es Häuser oder Staaten gibt. An eine allgemeingültige Beurtheilung menschlicher Handlungen nach sittlichen Ideen oder Principien, an eine solche Beurtheilung dessen, was in den Häusern oder Staaten geschieht, wäre dann gar nicht zu denken. Alle Handlungen wären an sich sittlich gleichgültig. Ein absoluter moralischer Indifferentismus wäre die nothwendige Folge davon, und von da ist der Schritt zum Immoralismus oder Antimoralismus nicht mehr weit *).

*) Auch das absolute Identitätssystem der neueren naturphilosophischen Schule führt zu jenem Indifferentismus. Denn gut und bös sind dann nur Erscheinungsformen des ursprünglich Einen und Desselben, die an sich eben so wenig verschieden sind, als andere Erscheinungsformen des Absoluten, wel-

Anmerkung 4.

Verwandt mit jenem Indifferentismus, aber doch von ihm verschieden sind der moralische Skepticismus und der moralische Probabilismus. Jener meint, der Unterschied des Guten und Bösen in menschlichen Handlungen lasse sich gar nicht bestimmen, weil es unserer Erkenntniß überhaupt an sicheren Entscheidungsgründen fehle und man für und wider jeden Lehrsatz, er sey theoretisch oder practisch, gleich starke Gründe anführen könne; man müsse also jenen Unterschied an sich dahin gestellt seyn lassen, im Leben aber sich nach den einmahl eingeführten Sitten und Gewohnheiten richten. *)

---

che in der niederen Sphäre des Denkens einen Gegensatz bilden (wie Seyn und Erkennen, Denken und Wollen, Geist und Materie), da im Absoluten selbst als Einem und Demselben alle jene Gegensätze aufgelöst seyn müssen. — Übrigens kann zwar der moralische Indifferentismus sich innerhalb der Gränzen der Speculation halten; aber die Theorie wird doch leicht zur Praxis. Und dann verwandelt sich jener unstreitig in Immoralismus oder Antimoralismus.

*) So sagte Pyrrho: Ουδεν ουτε καλον ουτε αισχρον, ουτε δικαιον ουτε αδικον· και ὁμοιως επι παντων μηδεν ειναι τῃ αληθειᾳ, νομῳ δε και εθει παντα τους ανθρωπους πραττειν· οὐ γαρ μαλλον τοδε η τοδε ειναι ἑκαστον. Diog. Laert. IX, 61. Νομος bedeutet hier nicht etwa das Gesetz der Vernunft, sondern das Gesetz der Sitte und Gewohnheit, wie das beygefügte εθος beweist. Auch pflegten die Skeptiker die Ausdrücke νομῳ und ετεῃ = δοξᾳ und αληθειᾳ einander entgegen zu setzen, wie man aus mehreren Stellen beym Sex-

Dieser hingegen meint, der Unterschied des Guten und Bösen lasse sich nur nicht mit Gewißheit, sondern nach bloßer Wahrscheinlichkeit bestimmen; man müsse also im Leben dasjenige thun, was nach überwiegenden Gründen gut zu seyn scheine; und das Gegentheil lassen. *). Allein weder die eine noch die andere Meinung verträgt sich mit der wahren Gewissenhaftigkeit. Diese will etwas Gewisses haben, woran sie sich halten kann, einen festen und sicheren Grund alles Thuns und Lassens. Sie fragt daher, ob die einmahl eingeführten Sitten und Gewohnheiten auch selbst gut seyen, und fodert hierüber eine zuverläßige Norm des Urtheils, um sich darnach in allen Fällen richten zu können. Jene Freudigkeit des Rechtthuns, jene Seelenruhe, die

---

tus (z. B. hypot. pyrrh. I, 213—214. adv. math. VII, 135—140.) sieht.

*) Volunt (Academici) — probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo. Cic. acadd. II. 10. Probabile et quasi verisimile ist hier eben das, was Arkesilas το ευλογον (cujus ratio probabilis reddi potest) und Karneades το πιθανον (quod vim persuadendi habet) nannte. Denn der Unterschied, welchen Gerlach in seiner Commentatio exhibens Academicorum juniorum, imprimis Arcesilai es Carneadis, de probabilitate disputationes etc. (Göttingen, 1815. 4. S. 15 ff.) zwischen jenen beyden Ausdrücken annimmt, ist schwerlich gegründet, wenn man die Stellen beym Sextus hierüber (hypot. pyrrh. I, 231 ff. und adv. math. VII, 158 ff.) mit einander vergleicht.

aus dem Bewußtseyn erfüllter Pflicht hervorgeht, ist unmöglich, wenn das Urtheil über gut und bös zwischen bloßen Wahrscheinlichkeiten hin und her schwankt oder gar von Sitten und Gewohnheiten, die nach Zeit und Ort so veränderlich sind, abhängig gemacht wird. Daher führt auch der moralische Skepticismus sowohl als der moralische Probabilismus sehr bald zum moralischen Indifferentismus und endlich zum wirklichen Immoralismus oder Antimoralismus.

§. 7.

Das oberste Sitten- oder Tugendgesetz (§. 6.) ist ein **reiner** und **formaler** practischer Grundsatz, weil die Vernunft dasselbe **ursprünglich** oder a priori gibt und dadurch bloß die Handlungsweise (forma agendi) eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt überhaupt bestimmt. Ein **empirischer** und **materialer** Grundsatz, zu einem solchen Gesetz erhoben, würde den Willen vom sinnlichen Triebe, mithin von Naturgesetzen unabhängig machen und dadurch die Sittlichkeit selbst aufheben. Eben daraus würde eine **sensualistische** Moral entstehen, dergleichen auch der **Eudämonismus** nach seiner eigentlichen Grundlage ist.

Anmerkung.

Ein **empirischer** Grundsatz, der sich auf das Practische bezieht, sagt nicht aus, was von uns geschehen (gethan oder gelassen werden) **soll**, sondern

was gewöhnlich geschieht, entweder weil es einmahl so hergebracht ist, oder weil es der natürliche Lauf der Dinge so mit sich bringt. Die Erfahrung, die uns im menschlichen Verhalten eben so viel und vielleicht noch mehr Böses als Gutes darbiethet, kann uns daher allein von dem, was gut und bös ist, nimmer belehren, sondern wir bedürfen dazu eines anderweiten und höheren Maßstabes, und diesen kann uns nur die Vernunft durch ein von der Erfahrung unabhängiges, mithin ursprüngliches oder a priori bestimmtes Gesetz an die Hand geben, wornach eben beurtheilt wird, was in der Erfahrung gut und bös sey, und wornach wir uns auch im Handeln richten sollen, um das Gute in oder für die Erfahrung wirklich zu machen. Man verwechselt also die bloße Sitte oder Gesittung mit dem Sittlichen oder dem Guten und Bösen, wenn man meint, daß irgend ein empirischer Grundsatz uns von diesem belehren könne. Die Sitte selbst kann ja entweder gut oder bös seyn, und obwohl das Sittliche von der Sitte als seiner Erscheinung den Nahmen hat, so ist es doch gar nicht widersprechend, in gewissen Fällen die Sitte oder auch einen gesitteten Menschen unsittlich zu nennen. Es kann sogar in der sogenannten gesitteten, (d. h. äußerlich gebildeten und verfeinerten) Welt, die auch die elegante heißt, weit mehr Unsittlichkeit geben, als da, wo es noch an jener Gesittung fehlt. — Ein materialer Grundsatz in Bezug auf das Practische müßte aber ebenfalls empirisch seyn. Man müßte nähmlich etwas, wornach die Menschen der Erfahrung zufolge gewöhnlich streben, aufsuchen und dieß als einen allgemeinen Gegenstand des menschlichen Willens, als die beständige Materie un-

seres Wollens betrachten, so daß nun der Grundsatz bloß aussagte, man sollte darnach streben, weil einmahl in der Regel darnach gestrebt wird, d. h. man sollte durch seine Handlungen das zu verwirklichen suchen, was den Menschen in der Regel als Zweck ihres Handelns vorschwebt. Dieß ist nun der Erfahrung zufolge nichts anderes als ein möglichst behagliches Daseyn, ein Zustand, wo die natürlichen oder auch erkünstelten Bedürfnisse auf die leichteste, angenehmste und dauerhafteste Weise befriediget werden können, also das, was wir gewöhnlich *Wohlseyn* oder *Glückseligkeit* nennen, und was die Griechen *Eudämonie* nannten, weil sie das Leben ihrer Götter oder Dämonen nach dieser Idee in ihrer Phantasie ausbildeten. *) Es ist aber offenbar,

---

*) Δαμων, δαιμων oder δαημων (von δαηναι oder δαιειν) bedeutet ursprünglich einen Eintheiler, Ordner, Lerner oder Wisser, dann überhaupt ein intelligentes Wesen, besonders von höherer oder übermenschlicher Natur. Daher nannten die Griechen auch ihre Götter Dämonen und ein Götterleben ein dämonisches oder eudämonisches. Diese Eudämonie hat niemand reitzender ausgemahlt und in Bezug auf das Moralsystem consequenter durchgeführt, als *Epikur*, weßhalb er gewöhnlich als Koryphäus der Eudämonisten genannt wird, obwohl der *Eudämonismus* selbst nicht bloß als Praxis, sondern auch als Theorie weit älter ist, denn Epikur. Wenn man also den Eudämonismus *Epikureismus* nennt, so geschieht dieß nur auf ähnliche Weise, wie man den Pantheismus Spinocismus nennt. Was den *Hedonismus* (von ἡδονη, voluptas) betrifft, so ist derselbe eigent-

daß dadurch die Sittlichkeit ganz und gar in das Gebieth der Sinnlichkeit gezogen oder der Moralismus in einen bloßen (wenn auch vielleicht etwas verfeinerten, oder, wie man es nennt, veredelten) Sensualismus verwandelt wird. Denn der Zweck des Strebens ist alsdann schon durch den sinnlichen Trieb gegeben, und zwar nach Gesetzen der Natur oder der Nothwendigkeit, und es bleibt nur für den Verstand noch die Erforschung der tauglichsten Mittel zu jenem Zwecke übrig, und für den Willen der Gebrauch dieser Mittel. Der oberste Grundsatz eines solchen Moralsystems würde also nicht lauten: Strebe nach Wohlseyn! — weil dieß jeder schon von selbst thut; sondern vielmehr: Brauche diejenigen Mittel des Wohlseyns, welche dein Verstand als die zweckmäßigsten erkennt! Eine kluge Berechnung aller Umstände und Folgen jeder Handlung würde also das nothwendigste Erfoderniß zur Befolgung dieses Gesetzes seyn. Klugheit (prudentia, φρονησις) wäre sonach die erste, ja die einzige Tugend in einer solchen Moral; wenigstens wären alle übrigen durch sie bedingt, wie auch die Epikureer ausdrücklich behaupteten. *) Will man übri-

lich nur eine niedere Art des Eudämonismus, indem sich jener bloß das grobsinnliche Vergnügen zum Zwecke macht. Indessen kann ein consequenter Eudämonist auch gegen dieses nicht gleichgültig seyn, und Epikur war es bekanntlich so wenig als Aristipp. Vergl. Diog. Laert. X, 6. Cic. de fin. II, 3. Tusc. III, 18.

*) Παντων αρχη και το μεγιςον αγαθον ἡ φρονησις — εξ ἡς αἱ λοιπαι πασαι πεφυκασιν αρεται. Diog. Laert. X, 132.

gens die herrlichen Folgerungen, die sich aus solchen Prämissen ergeben, in ihrer ganzen Ausdehnung kennen lernen, so vergleiche man die Schrift eines der vorzüglichsten französischen Moralisten dieser Art, nähmlich Duclos: Considérations sur les moeurs, im 1. Thl. seiner Werke. *) — Wenn nun

---

*) Nur Einiges zur Probe für den Liebhaber Chap. 4. pag. 109.: „Les hommes n'ont qu'un penchant décidé, c'est l'interêt; s'il est attaché à la vertu, ils sont vertueux sans effort; que l'objet change, le disciple de la vertu devient l'esclave du vice, sans avoir changé de charactère." — Ch. 14. p. 241.: „C'est l'interêt public, peut-être l'interêt de ceux qui gouvernent, mais qu'il faut bien supposer justes, qui a dicté les loix et qui fait les vertus; c'est l'interêt particulier, qui fait les crimes, quand il est opposé à l'interêt commun" — also nur dann! Aus diesem Privatinteresse leitet der Verfasser auch ab die Freundschaft und die Liebe, „les deux effets les plus sensibles de l'amour de nous mêmes." — Ch. 15. p. 259.: „Tout est et doit être calcul dans notre conduite; si nous faisons des fautes, c'est que notre calcul, soit défaut de lumières, soit ignorance ou passion, n'embrasse pas tout ce qui doit entrer dans le résultat." — Ch. 16 p. 267.: „L'amour propre bien entendu est la source des vertus morales et le premier bien de la société" — gerade wie es in der bekannten Handschrift aus St. Helena heißt: „Les interêts sont ce qu'il y a de plus réel dans ce monde!" — Wenn nun gleich Diderot in seinen Principes de morale sagt: „C'est une thèse incontestable, que les loix naturelles sont suffisamment munies de sanction par la raison qui les découvre, et par l'interêt de les pra-

kein empirischer und materialer Grundsatz den Anfoderungen der Wissenschaft an ein wahrhaftes Sitten- oder Tugendgesetz Genüge leistet, so müssen wir uns vor der Hand schon mit einem reinen und formalen begnügen und es der angewandten Moral überlassen, den erfahrungsmäßigen Stoff auszumitteln, auf welchen ein solcher Grundsatz in und für das Leben zu beziehen ist.

§. 8.

Das oberste Sitten- oder Tugendgesetz (§. 6.) ist ein apodictischer practischer Grundsatz, weil die Vernunft vermöge desselben eine gewisse Handlungsweise als schlechthin nothwendig fodert. Man kann es daher auch ein unbedingtes Geboth (imperativus absolutus s. categoricus) nennen. Aus diesem Gebothe geht hervor alle sittliche Verbindlichkeit (obligatio moralis). Diese ist nähmlich nichts anderes als das Verhältniß einer von der Vernunft als schlechthin nothwendig anerkannten Handlung zu einem

tiquér" — so bemerkt doch La Harpe in seinem Cours de litérature (T. 16. p. 115.) sehr richtig gegen diesen unbestreitbaren Satz: „Un interêt quelconque est un motif et non pas une sanction. Une sanction est invariable et imprèscriptible, la même en tout tems et pour tous; au lieu qu'un interêt et un motif" (vom Interesse hergenommen) „varient à l'infini suivant les charactères, les offections, les circonstances, les lumières etc."

Willen, dem dieselbe nicht vermöge der natürlichen Beschaffenheit des Subjectes nothwendig ist, oder kürzer, die Nothwendigkeit einer an sich willkührlichen, mithin zufälligen, Handlung vermöge eines sittlichen Gesetzes. Jene Verbindlichkeit heißt auch Pflicht (officium) und eine Handlung, in Beziehung worauf eine sittliche Verbindlichkeit statt findet, heißt daher pflichtmäßig oder pflichtwidrig, je nachdem sie der sittlichen Verbindlichkeit entspricht oder widerspricht.

Anmerkung 1.

Jedes sittliche Gesetz, es mag sich beziehen worauf es wolle, und sich als Geboth (lex imperativa — Imperativ) oder als Verboth (lex prohibitiva — Prohibitiv) darstellen, enthält eine Art der Nöthigung (necessitatio), die sich durch das Sollen ankündigt. Nöthigung überhaupt findet statt, wenn jemand bestimmt wird zu handeln, wie er außerdem nicht von selbst handeln würde. Die Bestimmungsgründe können erstlich äußere seyn und nach Gesetzen der Körperwelt wirken; dann heißt die Nöthigung mechanisch. Sie können aber auch innere seyn und nach Gesetzen der Geisterwelt wirken; dann heißt die Nöthigung psychologisch. Die inneren Bestimmungsgründe können ferner entweder sinnliche oder nichtsinnliche (geistige in engerer Bedeutung, intellectuale oder rationale, ideale) seyn, je nachdem man bloß durch Gefühle und Empfindungen, die aus dem sinnlichen Triebe hervorgehen, oder durch allge-

meine Verhaltungsregeln, die mittelst des Verstandes oder der Vernunft gedacht werden, bestimmt wird. Wer z. B. durch Druck, Stoß, Zug, Fesseln u. d. gl. bestimmt wird, sich wohin zu begeben oder irgendwo zu bleiben, der wird mechanisch genöthigt; wen die Furcht vor Gefahren oder das Gesetz eines Obern dazu bestimmt, der wird psychologisch genöthigt. Die mechanische Nöthigung nennt man gewöhnlich Zwang (coactio), es kann aber auch die psychologische Nöthigung eine Art von Zwang involviren, besonders wenn jemand nicht innere Kraft genug zum Widerstande hat. So entsteht im Kriege die Flucht oft nur durch psychologische Nöthigung, indem man sich vor dem herandringenden Feinde und den Gefahren, womit er uns bedrohet, fürchtet; und dennoch betrachtet man diese rückgängige Bewegung als erzwungen. Oft tritt auch mechanische und psychologische Nöthigung in Verbindung, z. B. bey dem, der sich durch Martern ein Geständniß entreißen läßt. Wenn nun die mechanische oder psychologische Nöthigung als zwingend betrachtet wird, so bezeichnet man sie durch Müssen und versteht daher unter diesem Ausdruck eine physische, d. h. von bloßen Naturgesetzen abhängige Nothwendigkeit. Das Sollen hingegen zeigt eine Nöthigung an, die zwar auch psychologisch aber nicht zwingend ist; es sind also höhere oder geistige Bestimmungsgründe, die uns dann auf gewisse Weise zum Handeln nöthigen, folglich allgemeine Verhaltungsregeln, die an sich keine zwingende Kraft haben. Eine solche Nothwendigkeit heißt practisch im weiteren Sinne und wird auch Verbindlichkeit oder Obliegenheit in demselben Sinne genannt, indem es auch eine

practische Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit im engeren Sinne gibt, welche die sittliche, moralische oder ethische heißt.

Anmerkung 2.

Dieser Unterschied beruht auf dem Unterschiede der Regeln, wodurch unser Verhalten bestimmt werden kann. Wie nähmlich die Urtheile in modaler Hinsicht (Th. Ph. I. §. 58.) in problematische, assertorische und apodictische zerfallen, so lassen auch Regeln, als practische Urtheile betrachtet, einen solchen Modalunterschied zu. Regeln, die sich bloß auf irgend einen möglichen Zweck dieses oder jenes sinnlich-vernünftigen Wesens beziehen, können also problematische heißen. Von der Art sind alle technischen Kunstregeln, deren Anwendung eine besondere Geschicklichkeit voraus setzt. Ihre Gültigkeit ist daher auch nur individual oder höchstens particular. Denn wer eine Kunst nicht ausüben will, braucht sich gar nicht an dieselben zu kehren. Regeln hingegen, die sich auf einen Zweck beziehen, der sich bey allen vernünftigen Wesen, wieferne sie zugleich sinnliche sind, als wirklich voraus setzen läßt, können assertorische heißen. Ein solcher Zweck ist das physische Wohlseyn. Mithin gehören alle Klugheitsregeln, die man auch pragmatische nennen kann, hierher. Ihre Gültigkeit ist zwar allgemein oder universal, aber doch nur in beschränkter oder comparativer Hinsicht. Denn es läßt sich wohl denken, daß Jemand um höherer Zwecke willen auf ein angenehmes, ruhiges und bequemes Leben, ja auf das Leben als ein bloß sinnliches Daseyn selbst, mithin auf alles, was zum physischen Wohlseyn gehört, verzich-

te. Regeln endlich, die sich auf einen Zweck beziehen, den die Vernunft als schlechthin nothwendig anerkennt, können apodictische heißen. Für schlechthin nothwendig aber kann die Vernunft nur einen sittlichen Zweck, d. h. einen solchen anerkennen, der unter der Idee des an sich oder absolut Guten steht. Folglich gehören in diese Classe bloß die Regeln der Sittlichkeit, die man auch practische im engeren Sinne nennen kann, um sie von den technischen und pragmatischen zu unterscheiden. Ihre Gültigkeit ist streng allgemein oder universal ohne Ausnahme, weil ein vernünftiges Wesen auf seine sittliche Würde in keinem Falle verzichten soll. Involvirt nun eine Regel zugleich eine gewisse Nothwendigkeit, so ist diese nur im letzten Falle eine strenge, unbedingte oder absolute; in den beyden ersten Fällen aber ist sie eine bloß bedingte, mithin im Grunde Zufälligkeit (Th. Ph. II. §. 76). Nennt man ferner jede Regel, die sich auf irgend ein Handeln bezieht, einen Imperativ: so müssen die ersten beyden Arten hypothetische, die sittlichen Regeln oder Tugendgesetze aber kategorische Imperative genannt werden. Da also die practische Nothwendigkeit der Handlungen von verschiedener Art ist, so ist es auch die Verbindlichkeit oder Obliegenheit. Aber nur die sittliche führt diesen Nahmen im strengen und eigentlichen Sinne.

Anmerkung 3.

Das Wort Pflicht wird ebenfalls bald im weiteren bald im engeren Sinne genommen. Wenn z. B. von eigenthümlichen Pflichten des Redners, des Auslegers, des Geschichtschreibers und in dieser Beziehung

von einer rhetorischen, hermeneutischen, historischen Ethik die Rede ist, so denkt man nicht an die sittlichen Gesetze, die der Redner, Ausleger oder Geschichtschreiber als Mensch zu befolgen hat, sondern bloß an die technischen Regeln, wodurch das Geschäft des Redners, Auslegers oder Geschichtschreibers in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt ist, damit es seinem Zweck entspreche. In diesem weiteren Sinne hat jeder Handwerker oder Künstler, überhaupt jeder Mensch, der irgend ein Geschäft regelmäßig ausführen will, seine ganz besonderen Pflichten. Wenn man aber von dem Menschen fodert, daß er seine Kunst oder Geschicklichkeit nicht zu bösen Zwecken brauche, daß er jedes übernommene Geschäft mit Gewissenhaftigkeit ausführe, so betrachtet man dieß als eine Pflicht im höheren und strengeren Sinne, die sich daher auch in unserem Bewußtseyn mit einer unabweislichen Nothwendigkeit ankündigt. In diesem Sinne nun wird hier allein das Wort Pflicht genommen. Verpflichtet seyn heißt demnach hier so viel, als zu einem gewissen Thun oder Lassen sittlich (durch ein Tugendgesetz) verbunden seyn; und das Pflichtmäßige oder Pflichtwidrige im menschlichen Verhalten kann in der Ethik oder Moral, als Tugendlehre betrachtet, nur nach apodictisch practischen Grundsätzen beurtheilt werden.

§. 9.

Die Verpflichtung überhaupt setzt also voraus, daß in einer und derselben Person ein gesetzgebendes Vermögen, welches die practische Nothwendigkeit einer Handlung bestimmt, oder welches verpflichtet (active

Verpflichtung), und ein demselben untergeordnetes Vermögen, dem die Nothwendigkeit einer von ihm abhängenden Handlung bestimmt oder welches verpflichtet wird, (passive Verpflichtung), statt findet. Jenes ist die practische Vernunft als autonomisch, dieses der Wille als pathologisch oder empirisch bestimmbar gedacht (§. 1. Anm. 2. §. 7. Anm.).

Anmerkung 1.

Denken wir uns einen reinen Willen, d. h. den Willen eines rein vernünftigen Wesens, so würde dieser schon von selbst (natura sua) auf das Absolutgute gerichtet seyn, also mit der Vernunft durchgängig einstimmen. Da wir aber sinnlich-vernünftige Wesen sind, so ist unser Wille auch durch anderweite (von der natürlichen Beziehung der Erfahrungsgegenstände auf unsere Triebe und die in ihnen begründeten Neigungen hergenommene) Gründe, mithin empirisch bestimmbar. Ein solcher Wille aber heißt eben pathologisch (von παθος affectio animi per sensus). Die philosophische Moral setzt also zwar die active und passive Verpflichtung in ein und dasselbe Subject, jedoch in verschiedener Hinsicht. Das Subject verpflichtet sich selbst, heißt eben so viel als, seine Vernunft als gesetzgebendes Vermögen verpflichtet seinen auch anderweit bestimmbaren Willen zu einer gewissen Handlungsweise. Die theologische Moral hingegen setzt die active Verpflichtung in Gott und die passive in den Menschen. Gott verpflichtet den Menschen,

heißt dann eben so viel als, der Wille Gottes verpflichtet den Willen des Menschen zu einer gewissen Handlungsweise. Man mag nun aber annehmen, Gott habe seinen Willen dem Menschen ursprünglich ins Herz geschrieben oder späterhin durch Mittelspersonen bekannt gemacht (natürlich oder übernatürlich, unmittelbar oder mittelbar offenbart): so muß doch die Vernunft den Willen Gottes (das göttliche Gesetz) erkennen, oder wenigstens anerkennen und sich dabey nach ihren eigenthümlichen Principien richten. Beyde Ansichten (die moralische und die religiöse) laufen also im Grunde auf Eins hinaus (§. 6. Anm. 3.). Man kann den Unterschied beyder aber auch so ausdrücken: Der Wille Gottes als des höchsten Oberherrn aller endlichen vernünftigen Wesen verpflichtet uns materialiter, wiefern er bestimmt, was wir thun und lassen sollen; unsere Vernunft aber verpflichtet uns formaliter zu demselben Thun und Lassen, wieferne wir dadurch erkennen, daß das von Gott Gebothene gut und das von ihm Verbothene bös, mithin eben darum jenes zu thun und dieses zu lassen sey. Wenn daher in menschlichen Verhältnissen der Eine als Unterer dem Anderen als Oberen gehorchen soll, so muß auch hier der Wille des Oberen bloß als material verpflichtend, die Vernunft des Unteren aber als formal verpflichtend gedacht werden, so daß, wenn jener Wille zufällig etwas Böses geböthe, der Untere dann nicht zu gehorchen brauchte, weil seine Vernunft ihn nicht zum Bösen verpflichten kann. Daher die Regel: Man muß Gott (dessen Wille so wenig als das Gesetz der Vernunft auf das Böse gerichtet seyn kann) mehr gehorchen als den Menschen!

Anmerkung 2.

Sieht man auf die Subjecte der Verpflichtung, oder die, welche zu gewissen Handlungen verbunden seyn sollen, so ist offenbar, daß weder leblose, noch vernunftlose, noch reinvernünftige Wesen im eigentlichen Sinne verpflichtet seyn können. Die ersten können nur mechanisch, die zweyten auch psychologisch zu gewissen Thätigkeiten genöthiget werden. So nöthiget man eine Last mit dem Hebel zur Bewegung und das Pferd mit der Peitsche, also durch ein unangenehmes Gefühl, zum Ziehen. Reinvernünftige Wesen aber sind vermöge ihres reinen Willens schon von selbst auf das Absolutgute gerichtet, brauchen also nicht erst durch Vorhaltung eines Gesetzes zur Bewirkung des Guten bestimmt zu werden. Daher kann man von Gott nicht sagen, daß er Pflichten gegen sich selbst oder andere Wesen habe. Der Begriff der Pflicht hat daher nur in Bezug auf sinnlich-vernünftige Wesen Bedeutung und Anwendbarkeit. Sieht man aber auf die Objecte der Verpflichtung oder die Handlungen, zu welchen solche Wesen verpflichtet seyn sollen, so ist wieder offenbar, daß es freye, folglich an sich mögliche und willkührliche Handlungen seyn müssen. Eine Handlung, die entweder schlechthin oder bedingt unmöglich wäre, als eine practisch nothwendige zu denken, wäre Widerspruch. Daher der Grundsatz: Ad impossibilia nemo obligatur. Zu den unmöglichen Handlungen gehören aber auch die, welche durch das Sittengesetz verbothen sind. Diese sind nähmlich moralisch unmöglich. Eben darum kann man nach der vorhin angeführten Regel durch einen Oberen nicht zum

Bösen verpflichtet werden. Handlungen endlich, die der Willkühr gar nicht unterworfen sind, sind kein Gegenstand der Pflicht, weil alles Sollen sich auf ein mögliches Wollen bezieht, mithin da, wo der Wille nichts zu kühren, d. h. zu wählen hat, alle Verpflichtung aufhört. Daher ist niemand verpflichtet, ehrlich, (d. h. in der Ehe) oder gut, (d. h. von vornehmen Leuten) geboren, schön gestaltet u. s. w. zu seyn; und ebendarum ist es unsinnig, einer Person ihre unehrliche oder niedrige Geburt, ihre Mißgestaltung oder irgend ein anderes Gebrechen vorzuwerfen, wenn sich auch durch solche Vorwürfe nicht schon an sich eine schlechte Denkart ankündigte. Doch gibt es Handlungen, die zwar als bloße Körperverrichtungen betrachtet unwillkührlich sind, auf die aber doch die Willkühr einen hemmenden oder befördernden oder sonst modificirenden Einfluß haben kann, z. B. das Verdauen, das Athmen, das Schlafen, das Träumen u. d. gl. Was also in dieser Beziehung der Willkühr unterworfen ist, wird eben dadurch zum Pflichtobjecte, z. B. die Verdauung nicht durch Unmäßigkeit zu stören, das Athmen nicht durch beengende Kleidung zu hindern u. s. w.

§. 10.

Wenn auch das Sitten- oder Tugendgesetz für alle sinnlich-vernünftige Wesen der höchste objective Bestimmungsgrund ihrer Handlungen seyn soll, so muß doch bey ihnen noch ein subjectiver Bestimmungsgrund oder eine sogenannte Triebfeder (motivum — elater animi) hinzu kommen, wel-

che die ganze Gesinnung des handelnden Subjectes dergestalt durchdringt und belebt, daß die aus dem sinnlichen Triebe hervorgehende Neigung oder Abneigung, wenn sie auch den Stoff zur Handlung darbiethet, doch nie den Willen selbst und allein bestimmt, weil sonst die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetze nur eine äußere und zufällige seyn würde. Jene Triebfeder aber muß ein aus der Vorstellung von der Heiligkeit des Gesetzes hervorgehendes Gefühl seyn, welches man am schicklichsten Achtung gegen das Gesetz (reverentia legis) nennen kann — ein Gefühl, welches der Lust und Freude am Guten um so weniger Abbruch thut, je lebendiger und dauerhafter es ist, indem dadurch das Subject immer williger wird, dem Gesetze seine Huldigung darzubringen, und so den Gegenstand dieser Huldigung selbst zu lieben.

Anmerkung 1.

Daß das Gewissen oder die Foderung der practischen Vernunft mit dem Gelüsten oder der Foderung der Neigung nicht immer zusammen stimme, sondern beyde vielmehr oft unser Gemüth nach entgegengesetzten Richtungen ziehen, dieß lehrt jeden von uns sein innerstes Bewußtseyn, wenn er nur aufrichtig gegen sich selbst seyn will. Auch kann es nicht anders seyn bey sinnlich-vernünftigen Wesen. Denn die Sinnlichkeit als practisches Vermögen betrachtet ist nichts an-

deres als der bloße Naturtrieb, der in Bezug auf die thierische Natur überhaupt auch Instinct heißt (Fund. §. 76. und 78.). Dieser hat seinen eigenthümlichen Wirkungskreis und fragt nicht nach dem, was recht und unrecht, gut und bös, sondern nur nach dem, was angenehm und unangenehm oder höchstens (durch Reflexion geleitet) was nützlich und schädlich ist. Dieß hängt aber nicht von ethischen, sondern bloß von physischen Gesetzen ab. Es ist daher falsch, wenn ein berühmter Dichter (Haller, glaub' ich) sagt:

> Nie fodert die Natur, was uns die Tugend wehrt,
> Die Tugend weigert nie, was die Natur begehrt —

man müßte denn unter der Natur bloß die vernünftige verstehen wollen, wo dann nichts weiter als eine Tautologie herauskommt. Eben darum ist auch der Grundsatz: Sequere naturam, oder: Naturae convenienter vive, höchst zweydeutig, indem er eben sowohl von der sinnlichen als von der vernünftigen Natur des Menschen verstanden werden kann. Wer aber der sinnlichen Natur, seinen natürlichen Antrieben und Neigungen unbedingt folgen, diese also nicht dem gebiethenden Ansehen der Vernunft, der Zucht des Gesetzes unterwerfen wollte, der würde nicht einmahl zur Rechtlichkeit des Verhaltens, geschweige zur Tugendlichkeit des Charakters gelangen. Soll nun aber der Mensch sein Gelüsten dem Gewissen unterwerfen, also zwar nicht die Sinnlichkeit ausrotten, aber doch der Vernunft unterordnen, so wird dieß nicht anders möglich seyn, als wenn in ihm ein Gefühl herrscht, welches der Gewalt der Neigung, so oft diese allein den Willen bestimmen möchte, Ein=

halt thut oder Widerstand leistet und eben dadurch die Wirksamkeit des Gesetzes der practischen Vernunft in Bezug auf den Willen (als einer Norm für alle von diesem abhängigen Handlungen, mithin als eines objectischen Bestimmungsgrundes derselben) befördert. Dieses Gefühl kann nur aus dem Gedanken hervorgehen, daß jenes Gesetz etwas durchaus Unverletzliches und Ehrwürdiges, etwas Heiliges sey; es muß sich aber aus diesem Gedanken entwickeln, wenn derselbe dem Gemüthe stets lebendig genug vorschwebt, und es wird dann das Subject immerfort zur Folgsamkeit gegen das Gesetz antreiben, mithin bildlich eine Triebfeder, eigentlich zu reden aber ein subjectiver Bestimmungsgrund des Willens genannt werden können. Ein Gefühl nun, wodurch das Gesetz der Vernunft sich immer als etwas Unverletzliches und Ehrwürdiges in unserem Bewußtseyn darstellt, und daher gleichsam warnt vor Übertretung und erweckt zur Befolgung seiner selbst, heißt mit Recht Achtung gegen das Gesetz; denn nur der achtet wirklich das Gesetz, welcher sich immer angetrieben fühlt, es auch in der That zu beobachten.

Anmerkung 2.

Die Achtung ist unstreitig ein gemischtes Gefühl. Sie entspringt nähmlich aus der Vorstellung eines persönlichen Werthes, der eine gewisse Überlegenheit über uns ankündigt. In so fern ist das Gefühl allerdings unangenehm; denn wir fühlen uns durch jenen Werth in gewisser Hinsicht gedemüthigt, indem dessen Vorstellung unseren Eigendünkel (das unbegränzte Wohlgefallen an uns selbst, das aus dem Bewußtseyn unserer Vorzüge hervorgehende aber leicht in Über-

schätzung ausartende Selbstgefühl) nieder schlägt. Zugleich ist es aber auch angenehm; denn wir ergötzen uns doch an jenem Werthe, indem wir uns durch Anerkennung und Schätzung desselben erhoben fühlen. Das Sittengesetz afficirt nun unser Gemüth ebenfalls auf diese zweyfache Weise. Es zeigt uns in der Idee der sittlichen Vollkommenheit einen absoluten persönlichen Werth, den wir zwar nie vollständig besitzen, aber doch nach und nach erstreben können. Wir fühlen uns also dadurch zwar einerseits gedemüthigt, aber andererseits auch erhoben, und gewinnen selbst an eigenem Werthe, indem wir jenen absoluten persönlichen Werth mit Wohlgefallen betrachten und zum beständigen Ziele unseres Strebens machen. Hierdurch hebt sich auch der Einwurf, daß Achtung nur gegen Personen, nicht aber gegen etwas Unpersönliches, dergleichen ein Gesetz, eine abstracte Regel des Verhaltens sey, statt finden könne. Denn die Achtung bezieht sich auch bey Personen nur auf den persönlichen Werth, den sie uns vorhalten gleichsam zur Nacheiferung, mithin als Ziel des eigenen Strebens. Und die Achtung gegen das Gesetz ist im Grunde doch nichts anderes, als Achtung gegen die Vernunft als das Allerpersönlichste in uns. Ja sie kann in höchster Potenz als Achtung gegen Gott selbst, die unendliche Vernunft, den Urquell des Guten, den höchsten Gesetzgeber, betrachtet werden und nimmt auch in jedem religiösen Gemüthe diesen Charakter an. Eben so verschwindet der Einwand, daß die Achtung etwas Zurückstoßendes an sich habe, daß also ein Mensch, der das Gesetz nur achte, demselben nur widerstrebend gehorchen und an der Beobachtung desselben, mithin auch am

Guten selbst, so er dadurch vollbringe, keine Lust und Freude haben könne; der wahrhaft Tugendhafte müsse das Gesetz vielmehr lieben, damit er ihm stets willig und gern gehorche, ja damit es ihm scheine, als wenn das Gesetz gar nichts anderes fodere, als was er ganz von selbst auch ohne alle Vorschrift thun würde. Wer eine Person wahrhaft achtet, weiß sehr wohl, daß er sie auch in gewissem Grade liebt, weil Achtung ohne einige Beymischung von Liebe nicht bestehen kann, sondern sich dann unausbleiblich in Neid, Furcht oder Haß verwandelt. Daher pflegen Menschen, die nach bloßer Achtung streben und diese erzwingen wollen, alle Liebe zu verlieren, weil sich diese nicht erzwingen läßt; sie erregen aber dann statt Achtung bloß Neid, Furcht oder Haß. Darüber scheinen sie sich nun zwar nach dem Grundsatze der Tyrannen: Oderint dum metuant, und weil man, wenn eines von beyden seyn muß, doch lieber noch Haß als Verachtung erträgt, hinwegzusetzen. Im Grunde ihres Herzens aber können sie den Wunsch doch nicht unterdrücken, daß sie auch ein wenig geliebt seyn möchten, um der Achtung desto sicherer zu seyn. Eben so wer eine Person wahrhaft liebt, weiß sehr wohl, daß er sie auch in gewissem Grade achtet, weil die Liebe gleichfalls nicht ohne Beymischung von Achtung bestehen kann; sie würde sich dann sehr bald in Gleichgültigkeit auflösen. Darauf gründet sich auch die Regel, daß man sich in der Liebe, wie in der Freundschaft, nicht gemein, d. h. verächtlich machen solle, weil Verachtung die Liebe unwiderbringlich vertilgt. Wenn nun Achtung und Liebe in Beziehung auf Personen vereinbar sind, so müssen sie es auch in Bezug auf das Gesetz seyn. Aber die Ach-

tung wird hier immer das Vorherrschende oder Überwiegende seyn und bleiben. Denn das Gesetz kündiget sich ursprünglich in uns als etwas so heiliges an, daß vor seiner Hohheit und Würde jede sinnliche Begierde verstummen muß, da wir ja der Pflicht selbst das Leben zum Opfer bringen sollen. Daher ist ohne Selbstüberwindung, ohne inneren Zwang und Kampf, ohne Kreuzigung des Fleisches sammt allen Lüsten und Begierden, kein Gehorsam gegen das Sittengesetz, keine wahre Pflichterfüllung in allen durch das Gesetz bestimmten Fällen möglich. Dieß wird nun allerdings dem Tugendhaften immer leichter werden, er wird am Guten, was er schafft, indem er seine Pflicht erfüllt, immer mehr Geschmack oder Lust und Freude finden, er wird seine Pflicht und das Gesetz, das sie ihm vorhält, immer mehr lieb gewinnen. Aber bis zur bloßen oder reinen Liebe wird er es in dieser Hinsicht doch nicht bringen, so lang er ein sinnliches Wesen ist, weil wir nur ein rein-vernünftiges, ein göttliches Wesen einer solchen über alles Sinnliche und Beschränkte erhabenen Gesinnung fähig halten können. Behauptet dennoch jemand das Gegentheil, so hat er entweder das bloße Ideal vor Augen und denkt es durch Selbsttäuschung als wirklich erreichbar, oder er ist ein prahlerischer Tugendheld, dem es geht wie den prahlerischen Kriegshelden, die keine Furcht vor dem Tode kennen wollen, und doch beym Anblick einer bloßen Degenspitze zittern. Solche Häuchler und Scheinheilige aber sind wahrlich gerade am weitesten von dem Ziel entfernt, das sie erreicht haben wollen.

Anmerkung 3.

Die Achtung gegen das Gesetz ist ein sittliches

Gefühl und macht die Grundlage aller übrigen sittlichen Gefühle aus. Es stammt nähmlich davon ab einerseits die Achtung gegen uns selbst, wieferne wir nicht bloß überhaupt (der Anlage nach) moralische Wesen, sondern auch insonderheit (der That nach) moralisch handelnde oder sittlich gute Wesen sind, andererseits aber die sittliche Schaam oder Verachtung unserer selbst, wieferne wir unsere Würde durch das Bewußtseyn einer moralischen Verschuldung vermindert fühlen. An jenes Gefühl schließt sich an die Zufriedenheit mit uns selbst, an dieses Reue oder Unzufriedenheit mit uns selbst. Wenn man daher den Satz: Folge dem sittlichen Gefühle! als einen practischen Grundsatz aufstellt (§. 6. Anm. 2.): so ist dieser an sich nicht verwerflich, setzt aber doch ein, wenn auch nur dunkles, Bewußtseyn eines anderweiten Gesetzes voraus und kann daher nicht als oberster Grundsatz der Moral gelten. — Die Achtung gegen das Gesetz kann auch ein practisches Gefühl heißen, wiefern es durch die practische Vernunft in Beziehung auf die Neigung, die sich dem Gesetze unterwerfen soll, bewirkt wird. Es unterscheidet sich eben dadurch von allen bloß pathologischen Gefühlen, welche durch die Neigung selbst erregt werden, wie das Gefühl des Hungers, des Durstes, der Sättigung, der Betrübniß, der Fröhlichkeit, der Hoffnung, der Furcht, der Rache u. s. w., und theils somatologisch theils psychologisch sind. — Als Triebfeder betrachtet ist die Achtung gegen das Gesetz 1) unbedingt, weil sie von keinen äußeren Bedingungen abhängig ist wie die Achtung

gegen einen Menschen, die zwar in einzelnen Fällen auch ein Antrieb werden kann, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, aber doch nur unter der Bedingung, daß wir diesen Menschen als einen aufmerksamen Beobachter unserer Handlungen wenigstens in Gedanken voraus setzen; 2) unbeschränkt, weil das Gesetz etwas durchaus Ehrwürdiges ist, während wir selbst an den geachtetsten Menschen leicht solche Mängel entdecken, die unsere Achtung gegen dieselben beschränken; 3) allgemeingültig, weil das Gesetz selbst für alle sinnlich-vernünftige Wesen gilt, während die Achtung gegen einen Menschen nur für die als Triebfeder wirken kann, so ihn als achtungswürdig erkannt haben. Pathologische Gefühle aber als Triebfedern gedacht, wie Hoffnung eines Vortheils vom Guten oder Furcht eines Schadens vom Bösen, würden die ganze moralische Gesinnung verderben, weil der Mensch alsdann das Gute und Böse nicht um sein selbst, sondern bloß um des Nutzens und Schadens willen thun und lassen, mithin den absoluten Charakter des Guten und Bösen verkennen und beydes als etwas Relatives betrachten würde, so daß er gar wohl in manchen Fällen auf den Nutzen des Guten verzichten und den Schaden des Bösen übernehmen dürfte, wenn er es sonst seinen anderweiten Zwecken gemäß fände oder etwa glaubte, durch seine Klugheit jenen Nutzen auf andere Art erreichen und diesen Schaden abwenden zu können. Man mag also die Sache betrachten wie man wolle, so bleibt die Achtung gegen das Gesetz immer die einzige echt-sittliche Triebfeder, d. h. derjenige subjective Bestimmungsgrund zur Pflichterfüllung, wodurch diese erst einen echt sitt-

lichen Werth in den Augen der Vernunft erhält. Darum heißen diejenigen Handlungen, welche nur zufällig (weil etwa die Neigung in einem bestimmten Falle auch auf das Gute gerichtet ist, oder es an Reitz und Gelegenheit zum Bösen fehlt) mit dem Gesetze zusammen stimmen, gesetzmäßig oder legal, diejenigen aber, welche aus Achtung gegen das Gesetz selbst hervor gehen, sittlichgut oder moralisch im engsten Sinne Man könnte sie auch Handlungen aus Pflicht oder aus Liebe zum Guten nennen; denn das freudige Rechtthun wird durch den Gedanken an die Pflicht nimmer ausgeschlossen. Daher sagt Kant in seiner Kritik der practischen Vernunft (S. 154. Aufl. 2.) eben so richtig als schön: „Pflicht! du erhabener, großer Nahme, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bey sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen" [auch beym Bösen] „Verehrung, wenn gleich nicht immer Befolgung, erwirbt." Man vergl. auch (S. 288.) den letzten Satz, welcher mit den Worten beginnt: „Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftiget: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir," u. s. w.

§. 11.

Aus der gewissenhaften Pflichterfüllung entspringt die Tugend. Gewissenhaft aber ist

die Pflichterfüllung nur dann, wenn den Handlungen eine solche Gesinnung zum Grunde liegt, wodurch sie das Gepräge der echten Sittlichkeit annehmen. Da nun diese Gesinnung keine andere ist, als die unbedingte Achtung gegen das Sittengesetz selbst (§. 10.): so besteht eben darin der wahre Charakter oder die wesentliche Form der Tugend. Tugend überhaupt ist also das pflichtmäßige Verhalten eines sinnlich-vernünftigen Wesens aus Pflicht oder aus Liebe zum Guten, Tugenden aber sind die verschiedenen Arten, wie sich die Tugend überhaupt durch eine bestimmte Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände ankündigt.

Anmerkung 1.

Das Wort Tugend bedeutet ursprünglich eine gewisse Tauglichkeit oder Tüchtigkeit, indem es von taugen stammt, wie αρετη von αρεω, aptum esse, während virtus (von vir) ursprünglich Mannhaftigkeit oder Tapferkeit bedeutet. *) Daher nimmt man auch diese Ausdrücke oft im weiteren Sinne und versteht dann jeden Vorzug darunter, wodurch jemand

*) Plato's Ableitung des Worts αρετη von αἱρειν, wählen, oder gar von αει ρεειν, beständig fließen (im Kratylus, Opp. I, p. 415. ed. Steph.) ist schwerlich die wahre. Doch ließe sich die erste wohl noch mit der obigen vereinen, da αἱρειν selbst von αρειν abstammt.

zur Erreichung gewisser Zwecke tauglich oder geschickt ist *). Die Moral aber beschränkt den Sinn dieses Wortes auf sittliche Vorzüge, die ein sinnlich-vernünftiges Wesen mit Freyheit erwerben soll, um seiner höheren Bestimmung zu genügen oder das, was schlechthin gut ist, durch sein ganzes Thun und Lassen zu verwirklichen. Tugend in dieser Bedeutung ist also nichts anderes als sittliche Vollkommenheit, aber gedacht in Bezug auf den Menschen als ein sinnlich-vernünftiges und darum endliches Wesen. Denn die sittliche Vollkommenheit eines solchen Wesens ist selbst endlich, d. h. beschränkt und eines beständigen Wachsthums fähig, weil es immer mit widerstrebenden Neigungen zu kämpfen hat, deren Bekämpfung ihm aber immer leichter wird, je öfter es den Sieg davon getragen, indem dadurch seine Achtung gegen das Gesetz und seine Liebe zum Guten immer lebendiger und kräftiger wird. Denken wir uns aber ein unendliches, mithin rein-vernünftiges Wesen, so muß auch dessen sittliche Vollkommenheit unendlich oder unbeschränkt, folglich keines Wachsthums mehr fähig seyn, indem sein Wille durch Neigungen gar nicht bestimmbar ist. Dieß ist die Idee der Heiligkeit (sanctitas), die wir eigentlich nur als Eigenschaft Gottes denken können, die aber zugleich allen sinnlich-vernünftigen Wesen zum Ziel ihres Strebens,

---

*) Darum wird auch die künstlerische Fertigkeit sowohl überhaupt als besonders in der Tonkunst von dem Italiener vorzugsweise Virtù und der Besitzer derselben Virtuoso genannt, wenn dieser auch übrigens sehr untugendhaft ist.

mithin als Urbild ihrer eigenen Vollkommenheit dient. Darum kann man das Sittengesetz auch so ausdrücken: Strebe nach der Heiligkeit! oder wie es in der Schrift heißt: Seyd vollkommen wie euer Vater im Himmel! Da wir aber diese Vollkommenheit eigentlich nie erreichen, sondern uns nur derselben durch beständigen Fortschritt in unserer Vervollkommnung annähern, also Gott nie gleich, sondern bloß ähnlich werden können, so hat jene Vorschrift eigentlich den Sinn: Strebe nach Ähnlichkeit mit Gott! Und da wir durch diese Verähnlichung, der Gesinnung nach, mit Gott in eine geistige Gemeinschaft treten oder gleichsam Eins mit dem Göttlichen werden, so kann man diese Formel auch so ausdrücken: Strebe nach Vereinigung mit Gott! Alle diese Formeln aber haben einen religiösen Charakter und setzen zu ihrem Verständniß einen anderweiten moralischen Grundsatz voraus, wie jene, welche den göttlichen Willen zur obersten Richtschnur des menschlichen Handelns machen (§. 6. Anm. 2.).

Anmerkung 2.

Wer nach der sittlichen Vollkommenheit als Heiligkeit gedacht, mithin nach einem Ziele strebt, das er nie vollständig erreicht, dem er sich aber immer fortschreitend annähert, erlangt eben dadurch eine gewisse Fertigkeit in der Erfüllung seiner Pflicht oder im Guten. Daher kann man die Tugend auch als ein beständiges Streben nach der Heiligkeit und eine daraus hervorgehende Fertigkeit im Guten erklären. Diese Fertigkeit muß aber nicht als eine mechanische, d. h. durch bloße Angewöhnung entstandene, sondern als eine freye, d. h. aus innerer Huldigung gegen das

Gesetz sich immer neu erzeugende betrachtet werden. Die Tugend kann daher der Übung so wenig als andere Fertigkeiten entbehren, und nicht mit Unrecht foderte der Kyniker Diogenes diese Übung (ασκησις) von jedem Freunde der Tugend (Diog. Laert. VI, 70. 71). Eben darauf beruht die Idee einer Asketik (§. 3. Anm.). Hieraus erhellet aber auch, daß man nicht mit Cicero (de legg. I, 8.) sagen kann: „Virtus eadem in homine ac deo est." Denn der Begriff der Tugend paßt gar nicht auf das göttliche Wesen als ein heiliges. Wenn man aber in der Mehrzahl von Tugenden redet, also eine Tugend (insonderheit) von der Tugend (überhaupt) unterscheidet, so kann dieser Unterschied sich nicht auf das Wesen, und die ursprüngliche Form der Tugend, sondern nur auf die durch den Stoff des Handelns bestimmten Modificationen jener Form, d. h. auf die verschiedenen Gestalten beziehen, unter welchen sich die Tugend in der Erfahrung zu erkennen gibt, z. B. als Mäßigkeit, Keuschheit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit u. d. gl. Diese Gestalten der Tugend (so wie des entgegen stehenden Lasters) alle aufzählen zu wollen, ist ein vergebliches Unternehmen, da sie unendlich mannigfaltig sind und nicht einmahl die Sprache genug Zeichen dafür hat, wie schon Aristoteles im 3. und 4. Buche seiner Ethik gelegentlich bemerkt. Es ist aber auch nicht nöthig. Denn wer die Tugend überhaupt, also das Wesen derselben hat, bey dem wird sie sich auch nach Beschaffenheit der Umstände und Verhältnisse, unter welchen er handelt, in den mannigfaltigsten Gestalten zeigen. Wem aber jenes Wesen fehlt, dem hilft der Besitz einer einzelnen Tugend nichts,

weil diese dann nur eine zufällige, aus anderweiten Motiven hervorgehende, legale Handlungsweise ist. Sehr richtig sagt daher Cicero (de finibus V, 23.): Qualis est omnis haec conspiratio consensusque virtutum, tale est illud ipsum honestum: quandoquidem honestum aut ipsa virtus est aut res gesta virtute. Quibus in rebus vita consentiens virtutibusque respondens recta et honesta et constans et naturae congruens existimari potest. Atque haec conjunctio confusioque virtutum tamen a philosopho ratione quadam distinguitur. Nam quum ita copulatae connexaeque sint, ut omnes omnium participes sint, nec alia ab alia possit separari: tamen proprium suum cujusque munus est, ut fortitudo in laboribus periculisque cernatur, temperantia in praetermittendis voluptatibus etc." Die weitere Ausführung dieses Gedankens aber gehört in die angewandte Moral.

Anmerkung 3.

Gibt es nun bloß Eine wahre Tugend, bestimmt durch die ursprüngliche Gesetzgebung der practischen Vernunft selbst und allein, so ist es ein antilogisches Verfahren, wenn man der sogenannten natürlichen oder philosophischen Tugend die christliche oder auch die bürgerliche entgegensetzt und über den Vorzug der einen vor der anderen streitet. Was

1) den Gegensatz zwischen der natürlichen und der christlichen Tugend betrifft, so kann man zuvörderst unter jener die Tugend des sich selbst (seinen natürlichen Kräften) überlassenen, unter dieser aber die

Tugend des unter einem höheren (göttlichen) Einflusse stehenden Menschen verstehen, indem manche Theologen behauptet haben, daß der Mensch durch sich selbst gar nicht tugendhaft werden könne, sondern die Tugend im Menschen durch Gott unmittelbar bewirkt werden müsse; und dazu dienten die durch das Christenthum dem Menschen dargebothenen Gnadenmittel, deren Gebrauch das Gemüth jener Einwirkung erst empfänglich mache. Sonach gäb' es gar keine natürliche, sondern nur eine übernatürliche Tugend, und eben diese wäre die christliche. Darum nannte auch der Kirchenlehrer Augustin, der eigentliche Urheber dieser Lehre, die Tugenden der Heiden nur glänzende Sünden (splendida peccata). Wir tragen aber kein Bedenken, diese moralische Lehre für sich selbst widersprechend, ja für immoralisch zu erklären, weil sie die innere Grundlage der Sittlichkeit selbst, die Willensfreyheit, aufhebt. Wer aber diese aufhebt, kann vernünftiger Weise von Tugend und Sünde gar nicht einmahl reden. Die Ausflucht, daß doch der Gebrauch oder die Annahme der dargebothenen Gnadenmittel eine freye Willenshandlung sey, ist ganz nichtig. Denn wer nicht schon in einem gewissen Grade das Gesetz achtet und das Gute liebt, also der Gesinnung nach bereits tugendhaft ist, wird nach sittlichen Heilmitteln, die ihm von außen gebothen werden, wenig oder nichts fragen. Soll aber auch jene Gesinnung übernatürlicher Weise oder durch unmittelbare göttliche Einwirkung, die dann nicht anders als zwingend, also in der That eine unwiderstehliche Gnade (gratia irresistibilis) wäre, entstanden seyn, so bleibt doch wahrlich zwischen dem Menschen und einem Klotz oder

Stein, aus dem der Künstler bildet, was er nur will, kein Unterschied mehr übrig. Daher haben Andere den obigen Gegensatz bloß so gedeutet, daß er dem anderweiten Gegensatze zwischen der philosophischen Moral als einer natürlichen und der christlichen als einer positiven entspricht (§. 1. Anm. 2.). In diesem Sinne wäre die natürliche Tugend die durch Vernunftgesetze, die christliche aber die durch die sittlichen Vorschriften des neuen Testaments (der Urkunden des Christenthums) bestimmte. Man kann aber als erwiesen annehmen, daß die christliche Moral im Wesentlichen keine anderen sittlichen Vorschriften enthalt, als die philosophische — voraus gesetzt, daß bey jener das Örtliche und Zeitliche vom Allgemeingültigen gehörig gesondert, und bey dieser die Aussprüche des Gewissens oder der gesetzgebenden Vernunft richtig aufgefaßt sind. Jene unterscheidet sich dann von dieser bloß durch ihren religiösen Charakter, und dadurch würde sich dann auch die christliche Tugend von der natürlichen unterscheiden. Da aber die naturliche Tugend in ihrer ganzen Fülle gedacht auch jenen Charakter annehmen soll, indem der Unterschied des Moralischen und des Religiösen überhaupt nur für die Wissenschaft, aber nicht für das Leben, wo beydes innigst verschmolzen, gilt: so kann auch in dieser Hinsicht kein wesentlicher Gegensatz zwischen der natürlichen und der christlichen Tugend statt finden. — Was aber

2) den Gegensatz zwischen der natürlichen und der bürgerlichen Tugend betrifft, so hebt sich derselbe dadurch auf, daß jene diese mit einschließt. Denn die Vernunft selbst fodert vom Menschen als Bürger Gehorsam gegen die Gesetze des Staats oder ein denselben angemessenes Verhalten, also eben

das, was man bürgerliche Tugend nennt. Es muß aber auch hier dieselbe Triebfeder oder Gesinnung zum Grunde liegen, als bey der natürlichen Tugend. Denn ginge die bürgerliche aus bloßer Furcht vor den Strafen, womit die Staatsgesetze deren Übertreter bedrohen, oder aus bloßer Hoffnung irgend eines durch deren Befolgung zu erlangenden Vortheils hervor, so wäre sie nichts weiter als Rechtlichkeit des äußeren Verhaltens oder Legalität und hätte keinen sittlichen Werth (§. 10. Anm. 3.). Sie wäre daher keine wahre, sondern bloße Scheintugend, wieferne man unter dieser ein tugendähnliches Verhalten ohne tugendhafte Gesinnung versteht. Denn bey solcher Scheintugend kann sogar eine böse Denkart zum Grunde liegen, wie dieß bey allen Heuchlern der Fall. Heucheley aber als ein bloßes Spiel mit dem Heiligen, das man als Maske vorhält, um Andere zum eigenen Vortheile zu täuschen, ist unstreitig das gefährlichste Spiel, das man nur immer treiben kann.

Anmerkung 4.

Zu den Scheintugenden gehören auch die sogenannten Temperaments- Familien- Standes- und Nationaltugenden, so lange sie einen bloßen Tugendschein hervorbringen und nicht etwa durch anderweite Veredlung des Charakters in echte Tugend übergehen. Wer z. B. aus natürlicher Gutmüthigkeit wohlthätig, aus Mangel an Reitzbarkeit enthaltsam ist, handelt freylich nur tugendhaft aus Temperament, weil bey jenem der sympathetische Trieb lebhaft und bey diesem der egoistische Trieb in einer gewissen Hinsicht schwach wirkt, was unstreitig in derjenigen Mischung des Körperlichen und

Geistigen seinen Grund hat, die man Temperament nennt und eben so wenig jemahl befriedigend erklären wird, als die sogenannten Idiosynkrasien. Aber es kann doch eben diese natürliche Stimmung eines Menschen für ihn eine Veranlassung werden, daß sich die sittliche Gesinnung in ihm leichter entwickle, weil sie in seinen natürlichen Neigungen keinen zu heftigen Widerstand findet. Daher hat man wohl auch zuweilen bey einzelnen Menschen eine besondere Anlage zur Tugend, eine Art von Tugendgenie, angenommen, ungeachtet es dergleichen im eigentlichen Sinne des Wortes Genie nicht geben kann (Th. Ph. III. §. 62. Anm. 1.). Wie lange sich indeß die sittliche Gesinnung in einem solchen Menschen noch nicht entwickelt hat und seine ganze Handlungsweise durchdringt, so lange kann auch seine Wohlthätigkeit oder Enthaltsamkeit nur im weiteren aber nicht im engeren und eigentlichen Sinne für Tugend gelten; sie ist nur eine rühmliche Eigenschaft, nicht sittliche Vollkommenheit. Daher können sich auch mit solchen Temperamentstugenden sehr bedeutende sittliche Fehler vereinigen. Der Wohlthätige dieser Art verschwendet vielleicht seine Wohlthaten an Unbedürftige und Unwürdige, und schadet dadurch mehr als er nützt. Der Enthaltsame dieser Art ist vielleicht zugleich hartherzig, träge, gleichgültig gegen das Wohl des Vaterlandes u. s. w. Dasselbe gilt auch von anderen rühmlichen Eigenschaften, die man bey gewissen Familien, Ständen oder Völkern gleichsam einheimisch trifft. Die Angewöhnung durch häusliche oder öffentliche Erziehung, vielleicht auch etwas Angebornes, das sich immer weiter fortpflanzt, wie der angestamm-

te Muth, bringen jene Eigenschaften hervor. So rühmlich sie aber auch in äußerer Beziehung seyn mögen, so fehlt es doch am inneren Werthe, wenn sie nicht durch eine sittliche Denkart veredelt und gleichsam zu wahren Tugenden gestempelt werden. Und eben darum werden wir auch nie einen Menschen oder ein Volk wahrhaft achten, wenn wir bey ihm nur solche äußere Vorzüge wahrnehmen. Ja wir werden einen Mann nicht einmahl einen Tapfern, geschweige einen Helden nennen, wenn wir an ihm nichts weiter erblicken, als einen rohen physischen Muth, der keine Gefahr kennt. Solcher Muth heißt daher auch brutal, weil er gleichsam etwas Thierisches ist.

§. 12.

Wieferne die Tugend als zunehmende Fertigkeit im Guten betrachtet wird (§. 11. Anm. 2.), ist sie auch einer Gradbestimmung fähig, d. h. die der Tugend zum Grunde liegende Gesinnung erscheint in Ansehung ihrer Wirksamkeit durch das pflichtmäßige Verhalten als intensive Größe (Thl. Ph. II. §. 45 und 56.). Um aber jenen Grad zu bestimmen, hat man nicht bloß auf einzelne tugendhafte Handlungen in Ansehung ihres Umfanges, der ihnen entgegen stehenden Hindernisse und der dabey mitwirkenden Motive, sondern auch auf die Dauer des tugendhaften Verhaltens zu sehen. Darum bleibt jene Bestimmung immer ungewiß.

Anmerkung.

Die Tugend an sich (virtus qua noumenon) wird als etwas Vollendetes oder Absolutes gedacht. Es kann daher in dieser Beziehung von einem höheren oder niederen Grade der Tugend gar nicht die Rede seyn. Die durch bestimmte Handlungen in der Zeitreihe erscheinende Tugend aber (virtus qua phaenomenon) muß wie jede wahrnehmbare Qualität der Dinge einen Gradualunterschied zulassen, und es kann daher sowohl die Tugend eines und desselben Subjectes zu verschiedenen Zeiten als auch die Tugend verschiedener Subjecte in derselben Zeit oder auch zu verschiedenen Zeiten (z. B. die Tugend des Sokrates als Jünglings und als Mannes, oder die Tugend des Sokrates, des Plato, des Thrasybulus, des Epaminondas, des Cato u. A.) mit einander verglichen werden, um zu bestimmen, welche größer oder geringer sey, d. h. welche sich der Idee mehr oder weniger annähere. Diese Bestimmung aber ist aus leicht begreiflichen Gründen sehr ungewiß. Denn sehen wir auf einzelne tugendhafte Handlungen, so kommt es dabey nicht bloß auf deren Umfang (z. B. ob jemand durch seine Wohlthaten Vielen nützlich wurde) und die der Ausübung entgegenstehenden Hindernisse (z. B. ob jemand durch seine Wohlthaten viel von seinem Vermögen, seiner Zeit, seinen Genüssen aufopferte) sondern auch auf die mitwirkenden Triebfedern an (z. B. ob jemand aus reiner Menschenliebe oder auch aus Ehrgeitz, Hoffnung von Gegendiensten, Wunsch sich beliebt zu machen u. d. gl. wohlthätig war). Da indessen einzelne tugendhafte Handlungen noch keine Fertigkeit im Guten beweisen, so muß auch noch die Beständigkeit in der Pflichterfüllung hinzukommen,

damit man aus der Dauer des tugendhaften Verhaltens auf das Daseyn einer sittlich guten Gesinnung mit Wahrscheinlichkeit schließen könne. Ein völlig gewisses Urtheil aber könnte nur ein allwissendes Wesen, dem alle äußeren und inneren Umstände des Handelnden genau bekannt wären, das also als Herzenskündiger (καρδιογνώστης) urtheilte, fällen.

§. 13.

Wenn die Handlungen eines sinnlich-vernünftigen Wesens den Gesetzen, welchen es unterworfen ist, widerstreiten, so heißen sie ungesetzmäßig oder gesetzwidrig überhaupt (actiones illegales). Sind nun jene Gesetze sittliche Gebothe oder Verbothe, und widerstreiten ihnen die Handlungen aus Mangel an Achtung dagegen auf Seiten des Handelnden, so heißen die Handlungen unsittlich (actiones immorales). Solche Handlungen werden auch Sünden (peccata) und, wenn die öftere Wiederhohlung derselben eine fehlerhafte, das Subject fortwährend beherrschende, Gesinnung, mithin eine zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise ankündigt, Laster (vitia, flagitia) genannt.

Anmerkung 1.

Da die practischen Regeln (das Wort practisch im weiteren Sinne genommen) von verschiedener Art sind (§. 8. Anm. 2.): so sind auch die unregelmäßigen oder regelwidrigen Handlungen eben so vielfach. Die Verletzung einer problematisch-technischen oder Kunst-

regel ist ein bloßer Fehler oder eine Ungeschicklichkeit; die Verletzung einer assertorisch-pragmatischen oder Klugheitsregel ist eine Unklugheit oder Thorheit; die Verletzung einer apodictisch-practischen oder sittlichen Regel (eines Sittengesetzes, welches im engeren Sinne eine practische Regel heißt) ist eine Gesetzwidrigkeit oder Unsittlichkeit. Im letzten Falle heißt die Handlung bloß gesetzwidrig (illegal), wenn man nur auf ihren Widerstreit gegen das Gesetz sieht; unsittlich (immoralisch) aber, wenn man dabey auch eine böse Gesinnung als inneren Grund der gesetzwidrigen Handlung voraussetzt. Diese Voraussetzung findet jedoch nicht immer statt. Denn wenn z. B. jemand eine fremde Sache in der Meinung, sie sey herrenlos, sich zueignet, so verletzt er allerdings das Gesetz, welches die Zueignung fremder Sachen verbiethet. Seine Handlung ist also insoferne gesetzwidrig. Aber unsittlich kann man sie doch nicht nennen, weil man in diesem Falle nicht sagen kann, daß er das Gesetz nicht geachtet habe. Es muß also bey Handlungen, welche mit Recht unsittlich heißen sollen, auf Seiten des Handelnden ein Mangel an Achtung gegen das Gesetz vorausgesetzt werden, welcher Mangel eben die böse Gesinnung ist, die der Handlung zum Grunde liegt. Da nun die böse Gesinnung sich durch unsittliche Handlungen äußert, so nennt man diese Handlungen auch selbst bös; und weil die Ausdrücke gut und bös sowohl im absoluten als im relativen Sinne genommen werden können (Fund. §. 80. Anm. 2.), so nennt man die unsittlichen Handlungen auch wohl sittlich-bös, wie man die sittlichen sittlich-gut nennt, um anzudeuten, daß gut und

bös hier im absoluten Sinne zu nehmen, also bloß auf das Sittliche in den menschlichen Handlungen zu beziehen.

Anmerkung 2.

Eben darauf beziehen sich nun auch die Ausdrücke: Sünde, sündigen, sündlich und sündhaft. Zwar braucht man sie zuweilen auch wohl von bloßen Fehlern, z. B. wenn man von einem Schriftsteller sagt, er habe gegen die Grammatik, und von einem Künstler, er habe gegen die Ästhetik gesündiget, oder es habe sich der Eine an der Sprache, der Andere an der Kunst versündiget. Dieser Sprachgebrauch aber ist wahrscheinlich erst aus dem Griechischen und Lateinischen ins Deutsche übergetragen. Denn dort bedeuten ἁμαρτανειν und peccare etymologisch allerdings so viel als fehlen oder fehlschießen (aberrare a scopo). Das deutsche Sünde aber hat wohl mit Sühne einerley Wurzel und bedeutet ursprünglich eine Handlung, die der Sühne bedarf, weil man sie als eine Beleidigung der Gottheit denkt. Das Wort Sünde ist daher religiösen Ursprungs und wird eben deßwegen vorzugsweise in der Theologie gebraucht. Aus dieser aber ist es in die Moral übergegangen und bedeutet hier jede unsittliche oder sittlich-böse Handlung, weil eine solche als Verletzung des Vernunftgesetzes auch eine Übertretung des göttlichen Gebothes und in so fern (anthropopatisch von Gott zu reden) eine Beleidigung der Gottheit ist. Eine Sünde setzt daher alle Mahl das Daseyn eines Pflichtgebothes voraus, welches verletzt worden, und eben darum kann auf dieselben Subjecte und Objecte, auf welche der Begriff der Pflicht (§. 9. Anm. 2.) nicht bezieh-

lich, auch der Begriff der Sünde nicht bezogen werden. Also können nur sinnlich-vernünftige Wesen (dergleichen wohl alle endliche moralische Weltwesen) sündigen. Ihre Sündfähigkeit aber, d. h. der allgemeine subjective Grund der Möglichkeit zu sündigen, besteht darin, daß sie nicht bloß das (active) Vermögen haben, sich durch das Gesetz der Vernunft selbstthätig zu bestimmen, sondern auch das (passive) Vermögen, sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen zu lassen. Der letzte Grund dieser Passivität aber kann bloß in der Beschränktheit endlicher Naturen liegen, vermöge welcher ihre Thätigkeit keine bloße Spontaneität ist (Fund. §. 69.). Da indessen der ursprüngliche Charakter der Endlichkeit oder das eigentliche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen und der Hervorgang jenes aus diesem für uns, eben wegen unserer Befangenheit im Endlichen, ein unerforschliches Geheimniß ist, so läßt sich auch der Ursprung der Sünde oder des Bösen in der Welt weder rational noch historisch nachweisen, und der Versuch einer solchen Nachweisung muß alle Mahl entweder auf transcendente Speculationen oder auf mythische Phantasien führen, von welchen beyderseits die Moral keinen Gebrauch machen kann *). — Von der bloßen Sündfähigkeit, die zur Naturnothwendigkeit eines endlichen

*) Ob etwa in der menschlichen Natur außer der bloßen Sündfähigkeit noch ein besonderer Hang zum Bösen liege, und was von diesem zu halten sey, gehört in die angewandte Tugendlehre. Die reine braucht von dieser empirischen Modification unserer sittlichen Anlagen keine Notiz zu nehmen.

moralischen Wesens gehört und daher an und für sich eben so wenig sündlich oder strafbar, als die Tugendfähigkeit verdienstlich ist, muß die Sündhaftigkeit unterschieden werden. Diese ist ein wirkliches Behaftet- oder Beflecktseyn von der Sünde, durch Freyheit entstanden und also auch der Zurechnung fähig. Denn wenn jemand sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen ließ, während er sich doch vermöge der Freyheit seines Willens (Fund. §. 82.) durch das Gesetz der Vernunft selbstthätig bestimmen konnte, so muß auch dieses Sich-bestimmen-lassen, diese unterlassene, also für diesen Fall gleichsam aufgegebene Selbstthätigkeit in der moralischen Bestimmung seiner Handlungen, als ein freyer Act angesehen werden, da jedem, der gegen sich selbst aufrichtig seyn will, sein Gewissen in einem solchen Falle sagen muß, daß er anders handeln sollte und konnte, also die Schuld von der bösen That doch zuletzt in ihm selbst, nähmlich in seinem Willen lag, welcher den sinnlichen Antrieben dieß Mahl lieber folgen wollte, als dem Gesetze. Die Stärke der sinnlichen Antriebe kann hier nicht zur Entschuldigung, viel weniger zur Rechtfertigung dienen, da der Wille als ein freyes Vermögen immer in sich selbst stärker ist, mithin die Passivität über die Activität im Moralischen nie das Übergewicht erlangen kann, wenn jemand nur von seiner ganzen moralischen Kraft Gebrauch machen will.

Anmerkung 3.

Wenn die Sündhaftigkeit eines moralischen Subjectes als etwas Stetiges und Herrschendes, gleichsam als eine Quelle immer wiederkehrender sündlicher Handlungen erscheint, so heißt sie Lasterhaftigkeit. Un-

ter dem Laster überhaupt versteht man also eine zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise, unter einem Laster insonderheit aber die bestimmte Art, wie sich diese Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände äußert, z. B. als Laster der Völlerey, der Hurerey, der Verschwendung, des Geitzes u. d. gl. Das Laster als Fertigkeit im Bösen ist also das gerade Gegentheil von der Tugend als Fertigkeit im Guten. Wie aber diese nicht als etwas Mechanisches, durch bloße Angewöhnung Entstandenes betrachtet werden darf, sondern immerfort in Beziehung auf die Freyheit gedacht werden muß (§. 11. Anm. 2.): so ist dieß auch in Ansehung des Lasters der Fall. Wenn also der Lasterhafte ein Sclav der Sünde oder des Lasters genannt wird, weil ihn das Böse gleichsam so beherrscht, daß es scheint, als hätt' er seine Willensfreyheit gänzlich verloren: so ist dieß doch nur eine bildliche Redensart, weil die Willensfreyheit zu den ursprünglichen Bestimmungen eines vernünftigen Wesens gehört und folglich zwar in verschiedenem Grade beschränkt seyn, aber nie ganz aufgehoben werden kann. Die Sclaverey des Lasterhaften ist also eine freywillige. Er könnte jeden Augenblick seine Fesseln zerbrechen, wenn er nur ernstlich wollte. Darum bedauern wir ihn nicht bloß, wie den, der aus Zwang sich in äußerer Sclaverey befindet, sondern es mischt sich in das Bedauern eine Art von Abscheu oder Verachtung, weil wir mit Recht urtheilen, daß der Lasterhafte sich selbst oder das Gesetz seiner Vernunft nicht gehörig achte, und eben darum die Würde eines Venünftigen und freyen Wesens nicht, wie er sollte und könnte, behaupte. — Von dem Laster ist aber noch die Untu-

gend zu unterscheiden. Diese ist eigentlich nur die Negation der Tugend, in dem Sinne, wie man sprüchwörtlich zu sagen pflegt: Jugend hat nicht Tugend. Da aber ein vernünftiges und freyes Wesen, sobald es als sinnliches Wesen diejenige Reife erlangt hat, welche nach seiner empirischen Beschaffenheit die natürliche Bedingung der vollen Entwickelung seines geistigen und körperlichen Vermögens ist, tugendhaft seyn soll: so ist alsdann die Untugend oder der Mangel der Tugend schon ein Beweis sittlicher Verdorbenheit oder einer gewissen Annäherung zum Laster. Daher pflegt man auch Handlungsweisen, die man noch nicht geradezu für lasterhaft zu erklären wagt, Untugenden zu nennen, z. B. wenn jemand, ohne der Trunkenheit ergeben zu seyn, sich doch zuweilen berauscht, oder wenn jemand, der sonst wohl ehrlich ist, sich doch im Spiele kleine Betrügereyen erlaubt, pour corriger la fortune, wie Lessing's nobler Franzose sagt.

Anmerkung 4.

Jedes sinnlich-vernünftige Wesen, das natürlich reif und seiner selbst mächtig, muß demnach entweder sittlich gut oder sittlich bös, entweder tugendhaft oder lasterhaft seyn. Ein sittlich gleichgültiger Zustand kann nur da statt finden, wo moralische Bestimmbarkeit, wo ein Handeln nach Gesetzen der Freyheit sich gar nicht annehmen läßt, wie bey einem neugebornen Kinde oder einem ganz blödsinnigen Erwachsenen. Eben so müssen alle Handlungen unter obiger Voraussetzung entweder gut oder bös seyn, indem das ganze Handeln eines solchen Wesens von seiner Gesinnung durchdrungen wird. Die scheinbar gleichgültigste Handlung wird dann durch die herrschende Ge-

sinnung, Achtung oder Nichtachtung des Gesetzes, zur guten oder bösen gestempelt. In so ferne gibt es also keine schlechthin gleichgültige Handlungen (actiones absolute indifferentes — ἀδιάφορα). Dieser Satz gilt jedoch nur in formaler Hinsicht, d. h. in Bezug auf die allgemeine, von der Gesinnung abhängige, Handlungsweise. In materialer Hinsicht aber, d. h. in Bezug auf den Inhalt und Gegenstand der einzelnen Handlungen, gibt es allerdings manches, was die Vernunft als moralisch gleichgültig betrachten muß, weil sie es geradezu weder gebiethen noch verbiethen kann, folglich in so fern erlaubt oder dem Belieben des Handelnden überläßt, z. B. ob ich dieses sitzend oder stehend schreiben will, voraus gesetzt, daß die Heilsamkeit der einen oder anderen Körperlage für den Augenblick mir völlig unbekannt — ob ich für eine Waare zwey einzelne Groschen oder ein Zweygroschenstück geben will, voraus gesetzt, daß die Waare nicht mehr werth und ihr Ankauf nothwendig. Es würde unnütze, das Gewissen beschwerende und das Handeln selbst hemmende Grübeley seyn, wenn man in solchen Dingen mit ängstlicher Scrupulosität einen moralischen Unterschied ausklügeln und nicht eher handeln wollte, bis man einen solchen gefunden. Mit Recht könnte man dieß einen moralischen Kleinigkeitsgeist nennen, der alle Tritte und Schritte des Menschen mit geometrischer Genauigkeit ausmessen möchte, ehe sie gethan würden. Dagegen würd' es schon eine unsittliche Denkart verrathen, wenn man sich Handlungen, die offenbar pflichtwidrig sind, unter dem Vorwande erlauben wollte, daß sie unbedeutende Kleinigkeiten

betreffen (z. B. Veruntreuungen kleiner Geldsummen). Denn hier gibt es keine Kleinigkeiten (bagatelles), keine Sündchen (peccatilla), die nach der Lehre einiger Jesuiten dem Menschen nachgesehen werden dürften, sondern wo von Pflicht die Rede, ist alles von Bedeutung. *) — Die Behauptung aber, daß im Grunde alle Handlungen gleichgültig, d. h. an sich weder gut noch bös wären, sondern beydes erst durch äußere Gesetze, durch Sitte und Gewohnheit würden — dieser moralische Indifferentismus hebt alle Tugend auf, und ist daher schon oben verworfen worden (§. 6. Anm. 3.).

§. 14.

Wie die Tugend als zunehmende Fertigkeit im Guten, so läßt sich auch das Laster als zunehmende Fertigkeit im Bösen betrachten (§. 12.). Es ist also ebenfalls einer Gradbestimmung fähig, indem auch die dem Laster zum Grunde liegende Gesinnung rücksichtlich ihrer Wirksamkeit durch das pflichtwidrige Verhalten als intensive Größe erscheint. Indessen ist die Bestimmung hier gleichfalls unsicher, weil es dabey nicht bloß auf einzelne unsittliche Handlungen in Ansehung ihres Um-

*) Vergl. Reinhard's Schrift vom Werthe der Kleinigkeiten in der Moral (Berlin, 1793. 8.) und Ebendess. Abhandlung über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre (in der zweyten Aufl. der ersten Schrift. Ebendas. 1798. 8.)

fangs, der ihnen entgegen stehenden Hindernisse und der dabey mitwirkenden Motive, sondern auch auf die Dauer des unsittlichen Verhaltens ankommt.

Anmerkung 1.

Wenn die Stoiker behaupteten, alle unsittliche Handlungen und Handlungsweisen, alle Sünden und Laster seyen einander eben so gleich, wie alle Tugenden: so reflectirten sie bloß auf die innere Form oder den wesentlichen Charakter des Sittlichen und des Unsittlichen, der Tugend und des Lasters, so wie auf die Heiligkeit des Sittengesetzes überhaupt, welches in allen seinen besonderen Anfoderungen dem Menschen unverletzlich seyn soll. In so fern hatten sie auch ganz Recht. Aber sie gingen zu weit, wenn sie daraus folgerten, nec virtutes, nec vitia crescere (Cic. de fin. III, 15.). Denn sobald man Tugenden und Laster in der Mehrzahl unterscheidet, so reflectirt man auf das Materiale oder Objective, worauf sich unsere Handlungen in der Erfahrung beziehen können. In dieser Beziehung aber erscheint beydes, sowohl Tugend als Laster, als eine intensive Größe, die da wächst, je öfter und je beharrlicher man sittlich oder unsittlich handelt. Darum wird auch die Erfüllung der Pflicht dem Tugendhaften immer leichter, dem Lasterhaften immer schwerer. Da die Stoiker dieß nicht läugnen konnten, ohne aller Erfahrung zu widersprechen, so halfen sie sich wie gewöhnlich mit einer Unterscheidung, wodurch sie den obigen Satz beschränkten, im Grunde aber aufhoben. Sie ließen nähmlich doch eine Erweiterung oder Verbreitung der Tugend und

des Lasters in den handelnden Subjecten zu. Attamen utrumque eorum (virtutis et vitii) fundi quodammodo et dilatari putan. (Cic. ibid.). Dieß heißt aber nichts anderes, als daß Tugend und Laster, als zunehmende Fertigkeiten im Guten und Bösen betrachtet, einer Gradbestimmung fähig seyen. Was nun über diese Bestimmung oben (§. 12.) in Ansehung der Tugend gesagt worden, gilt mutatis mutandis auch in Ansehung der Sünde und des Lasters. Wir halten mit Recht den für unmäßiger, der sich täglich betrinkt, als den, der es nur zuweilen thut, den für unkeuscher, der auch die heiligen Bande der Ehe nicht achtet, als den, der diese noch respectirt, den für habsüchtiger, der auch des Armen nicht schont und selbst durch die größten Hindernisse, die sich der Befriedigung seiner Habsucht entgegen stellen, nicht von Verletzung fremden Eigenthums zurückgeschreckt wird, als den, der nur vom Überfluße nimmt, wo sich ihm die Gelegenheit dazu von selbst darbiethet — überhaupt also den für unsittlicher, aus dessen Verhalten eine starke, beharrliche, tief eingewurzelte böse Gesinnung hervorleichtet, als den, dessen Betragen nur zuweilen einen vorübergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz zu erkennen gibt. Unser Urtheil ist aber freylich auch hier sehr unsicher und schwankend, weil wir doch niemanden ins Herz schauen können.

Anmerkung 2.

Noch unsicherer und schwankender wird die Beurtheilung, wenn man mit einigen Moralisten nach dem Vorgange des Aristoteles die Tugend für ein bloßes Mittelmaß im Handeln (μεσοτης) und das

Laster für eine bloße Abweichung von diesem Mittelmaße entweder durch Übermaß (κατ' ὑπερβολην, per excessum) oder durch Mangel (κατ' ελλειψιν, per defectum) erklärt. Aristot. eth. ad Nicom. II, 5. ss. Hierauf bezieht sich auch der bekannte Ausspruch des Horaz: Est modus in rebus etc. und das deutsche Sprichwort: Der Mittelweg ist der beste; wiewohl das letzte mehr eine Klugheitsregel, wie das lateinische: Medio tutissimus ibis, als eine Tugendregel seyn soll. Nun ist es zwar richtig, wie Aristoteles sagt, daß man nur auf eine Art gut, aber auf vielerley Art bös handeln kann. Aber daraus folgt nicht, daß die Tugend ein bloßes Mittelmaß und das Laster eine bloße Abweichung davon sey. Denn erstlich gibt es sittliche Handlungen, die gar nicht als die Mitte zwischen zwey Äußersten erscheinen, z. B. die Haltung eines Versprechens, und unsittliche, die nicht als Abweichung davon gelten können, wie Mord, Raub, Ehebruch u. d. gl. Zweytens läßt sich bey solchen Lastern, die man als solche Abweichungen betrachten könnte, doch das Verhältniß oft gerade umkehren. Wenn man z. B. sagt, Verschwendung gibt zu viel, Geiz zu wenig aus, so könnte man auch sagen, Verschwendung spart zu wenig, Geiz zu viel. Endlich aber hat man auf diese Art gar keinen objectiven und zureichenden Maßstab für das, was gut und bös ist; und wenn man, um alle Mahl die rechte Mitte zu treffen, also des Guten weder zu viel noch zu wenig zu thun, nach der Foderung des Aristoteles alle Mahl erst untersuchen sollte, ὁτε δει, και ὡς δει, και εφ' ὁις, και προς ὁυς, και ὁυ ἑνεκα, so würde man oft vor allem Überlegen nicht zum Handeln kommen. Auch ge-

steht Aristoteles selbst, daß jene Mitte, welche die Tugend überall halten soll, ου μεσον του πραγματος, αλλα το προς ἡμας, also ein subjectives Verhältniß derselben zu uns sey. Dieß ist aber zufällig und veränderlich. Und wenn es nun gar jemanden einfiele, die mathematische Lehre von entgegen gesetzten Größen auf diese Theorie von Tugend und Laster anzuwenden, so erschiene das eine von zwey entgegen gesetzten Lastern = + a, und das andere = — a, mithin die Tugend als das Zero zwischen beyden oder als das absolute Nichts, weil + a und — a = o. Es muß aber vielmehr Tugend und Laster als etwas Positives, jedoch so gedacht werden, daß dieses das gerade Widerspiel von jener, mithin in so ferne freylich negativ ist, weil es die Tugend aufhebt, so wie in Bezug auf den Vermögenszustand eines Menschen, dessen Schulden auch etwas Positives (eine wirkliche Größe) sind, aber dennoch eine negative (ein minus a) genannt werden, weil sie jenen Vermögenszustand vermindern, oder gar das ganze Vermögen aufheben können, wenn sie damit bezahlt werden sollen.

§. 15.

Unsittliche Handlungen heißen **vorsätzliche** oder **Bosheitssünden** (peccata prohaeretica von προαιρεσις, der Vorsatz), wenn sie unmittelbar aus einer bösen, den Entschluß zur That selbst motivirenden Gesinnung, **Nachlässigkeits-** oder **Schwachheitssünden** aber (paccata negligentiae), wenn sie nur mittelbar aus einem dem Entschlusse vorhergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz

entsprungen zu seyn scheinen. Sie heißen ferner Begehungssünden (peccata commissionis), wenn etwas Verbothenes — was nicht geschehen sollte — gethan, Unterlassungssünden aber (peccata omissionis), wenn etwas Gebothenes — was geschehen sollte — nicht gethan worden. Es kann jedoch beydes sowohl aus Bosheit als auch Nachlässigkeit statt finden.

Anmerkung 1.

Ob jemand das Sittengesetz in einem bestimmten Falle aus Bosheit oder aus Nachlässigkeit verletzt habe, läßt sich nur mit Wahrscheinlichkeit beurtheilen. Im ersten Falle nimmt man an, daß der Urheber einer unsittlichen Handlung in dem Augenblicke, wo er sich dazu entschloß, ein klares Bewußtseyn von deren Gesetzwidrigkeit hatte, mithin dem Gesetze gleichsam Trotz both und ihm absichtlich die schuldige Achtung verweigerte. Dieß kann man aber nur selten mit hinlänglicher Sicherheit annehmen, und es scheint selbst die Billigkeit zu fodern, daß man, wo nicht alle Umstände der Handlung ein bedeutendes Übergewicht für das strengere Urtheil geben, lieber der milderen Ansicht folge und also annehme, es habe jemand nur aus Nachlässigkeit oder Schwachheit gesündigt. Diese Annahme findet aber Statt, wenn jemand aus verschuldeter Unwissenheit, Unbesonnenheit, Unachtsamkeit oder Übereilung pflichtwidrig handete, z. B. wenn er eine Amtspflicht verabsäumte, weil er sich mit dem Umfange seines ämtlichen Wirkungskreises nicht gehörig bekannt gemacht hatte —

wenn die Heftigkeit einer Begierde ihm diejenige Besonnenheit raubte, die zur klaren Vorstellung des Gesetzes nöthig war — wenn er seine Wohlthaten an einen Unwürdigen verschwendete, weil er auf den Gegenstand seiner Wohlthätigkeit nicht gehörig achtete — wenn er zu eilfertig in der Wahl der Mittel zu einem guten Zwecke verfuhr und daher entweder ganz untaugliche oder wohl gar unerlaubte Mittel wählte. Sollen aber dergleichen Handlungen mit Recht als Sünden angesehen werden, so muß dem Entschlusse dazu immer ein gewisser Mangel an Achtung gegen das Gesetz voraus gegangen seyn, so daß sie wenigstens mittelbar daraus entstanden. Denn wenn z. B. jemand beym Antritt eines Amtes von seinem Vorgesetzten falsch instruirt und die Verabsäumung seiner Amtspflicht bloß dadurch veranlaßt wurde, so kann man nicht sagen, daß er aus Nachlässigkeit gesündigt habe. Seine Handlung ist dann ein bloßer Fehler (§. 13. Anm. 2.). Übrigens nennt man die Bosheitssünden auch peccata dolosa und die Nachlässigkeitssünden peccata culposa, welche Ausdrücke aber aus der Rechtslehre (I. §. 65.) entlehnt sind.

Anmerkung 2.

Der Unterschied zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden ist an sich nicht bedeutend. Denn er gründet sich bloß auf die verschiedene Gestalt, unter welcher sich das Gesetz in Bezug auf bestimmte Fälle ankündigt, nähmlich als Geboth oder Verboth (§. 8. Anm. 1.). Indessen lehrt doch die Erfahrung, daß es leichter sey, aus Nachlässigkeit oder Schwachheit etwas Gebothenes nicht zu thun, als etwas Verbothenes zu thun, weil sich hier das Gewissen stärker zu

regen pflegt, mithin, wenn man das Verbothene dennoch thut, ein böser Vorsatz eher anzunehmen ist. Daher sind die meisten Bosheitssünden Begehungs- und die meisten Nachlässigkeitssünden Unterlassungssünden. Gleichwohl ist dieß nicht immer und nothwendig der Fall. Wer den in Lebensgefahr schwebenden Feind nicht rettet, wo er kann, damit derselbe in der Gefahr umkomme, unterläßt das Gebothene aus bösem Willen. Wer hingegen aus übel verstandener Wohlthätigkeit sein Vermögen verschwendet und die Seinigen darüber darben läßt, begeht das Verbothene, obwohl ohne bösen Willen. Da man übrigens jedem Gebothe auch die Form eines Verboths und umgekehrt geben kann, so ist auch darum der beregte Unterschied von keiner Bedeutung.

Anmerkung 3.

Sogenannte Schooßsünden entstehen meist aus einer zu herrschend gewordenen Neigung, deren Befriedigung man selbst dann, wenn das Gesetz sie verweigert, für etwas Unbedeutendes hält. Sie sind dann recht eigentliche Schwachheitssünden. Indessen kann dabey zuweilen auch ein böser Vorsatz mitwirken, z. B. bey wollüstigen Neigungen, die jemand selbst auf Kosten der verführten Unschuld zu befriedigen sucht. Die Todsünden aber, so wie die Sünde wider den heiligen Geist, gehören nicht in die philosophische, sondern in die theologische Moral, weil jene Ausdrücke lediglich aus der heiligen Schrift als einer positiven Religionsurkunde entlehnt sind, und mit der christlich-theologischen Theorie von der Sündenvergebung zusammen hängen, die ganz außer dem Kreise unserer gegenwärtigen Untersuchung liegt. Wir bemerken also nur beyläufig, daß jene Ausdrücke wohl Bosheits-

sünden vom höchsten Grade bezeichnen sollen. Welches ist aber dieser Grad? Unstreitig der, welchen man teuflische oder satanische Bosheit (malitia diabolica) nennt. Hier entsteht aber die neue Frage, was das für eine Bosheit sey. Denkt man nun unter dem Satan ein verkehrtes moralisches Ideal, d. h. ein Ideal des Bösen, wie unter Gott ein Ideal des Guten, so würde jener ein vernünftiges und freyes Wesen von absolut bösem Willen seyn, also ein Wesen, das dem Vernunftgesetze nicht bloß nicht gehorchte aus Mangel an Achtung dagegen, sondern demselben aus positiver Verachtung durchaus widerstrebte, weil es am Bösen selbst seine Lust und Freude hätte, und daher dieses auch außer sich durch Verführung anderer vernünftigen und freyen Wesen überall zu verbreiten suchte. Das wäre denn allerdings das Maximum, die möglich höchste denkbare Bosheit. Ob aber irgend ein ursprünglich vernünftiges und freyes Wesen, ob insonderheit irgend ein Mensch einer solchen fähig, dürfte wohl zu bezweifeln seyn. Es scheint wenigstens, als wenn ein Wesen von solcher Bosheit gar nicht mehr als ein vernünftiges und freyes beurtheilt, mithin ihm auch seine bösen Thaten gar nicht mehr zugerechnet werden könnten, weil ihm das Böse ganz zur anderen Natur geworden, folglich seine Handlungen nun aus einer bloßen Naturnothwendigkeit hervorgingen. Was daher auch Erhard in seiner Apologie des Teufels und Daub in seinem Judas Ischarioth zur Rechtfertigung der objectiven Gültigkeit der Teufelsidee gesagt haben, so wird es doch für die ihr eigenes Wesen erkennende und achtende Vernunft immer ein großer Anstoß bleiben, an das wirkliche und wahrhafte Daseyn eines Teufels oder gar

eines ganzen Heeres von Teufeln zu glauben. Wer indessen Gefallen an solchem Glauben findet, und des Teufels als eines moralischen Popanzes zur Abschreckung seiner selbst von bösen Thaten noch bedarf, dem mag man ihn wohl lassen *).

§. 16.

Da Sittlichkeit schlechthin gut, Unsittlichkeit schlechthin bös, so beruht auf jener der innere und unbedingte Werth, die absolute Billigung — auf dieser der innere und unbedingte Unwerth, die absolute Mißbilligung — der Handlungen sinnlich-vernünftiger Wesen und dieser Wesen selbst als freyer Urheber dersel-

*) Auch Kant sagt in den kürzlich erschienenen Vorlesungen über die philos. Religionsl., die mir eben, nachdem dieses geschrieben, in die Hände fallen, S. 2: „Die Bosheit denken wir uns, wenn wir den höchsten Grad derselben denken, als eine unmittelbare Neigung, die ohne alle Reue und Lockungen am Bösen Gefallen hat, und es ohne alle Rücksicht auf Gewinn und Vortheil, bloß weil es bös ist, ausübt." Er betrachtet dieß aber bloß als Idee, „um darnach die mittleren Grade der Bosheit zu bestimmen." Wenn dagegen Manche (wie der Verf. des Theoson) meinen, „daß man an den Teufel glauben müsse, um an Gott glauben zu können," so ist ein Gottesglaube, der auf so erzschlechtem Grunde ruht, wohl nicht zu beneiden. Übrigens ist ja (nach dem Hamb. Corresp. v. 4. Nov. 1817.) am 14. Oct. d. J. in England der Teufel in Gestalt eines schwarzen Schweins förmlich todtgeschlagen, aufgehängt und verbrannt worden!

ben. Von diesem Werth und Unwerth hängt auch ab, das Verdienst und die Schuld dieser Wesen in Bezug auf ihr sittliches Verhalten überhaupt, oder ihr moralisches Verdienst und ihre moralische Schuld. Unschuld aber wäre bloße Abwesenheit der Schuld ohne wirkliches Verdienst.

Anmerkung.

Aller Werth und Unwerth von Personen (denn Werth und Unwerth von Sachen kommt natürlich hier in keinen Betracht) beruht auf ihrer Caussalität, d. h. darauf, daß sie durch ihre Kräfte Ursachen von gewissen Wirkungen werden können. Als vernünftige Wesen aber betrachten sie sich nicht bloß als Ursachen überhaupt, sondern auch als freye Ursachen gewisser Wirkungen (Fund. §. 82. Th. Ph. II. §. 66.). Ihr Werth und Unwerth beruht also eigentlich auf ihren freyen Handlungen. Handlungen aber können einen doppelten Werth oder Unwerth haben, einen äußeren oder relativen, und einen inneren oder absoluten. Jenen haben sie als nützliche oder schädliche, diesen als schlechthin gute oder böse, sittliche oder unsittliche Handlungen. Beurtheilt man nun Verdienst und Schuld der Personen nach dem Werth und Unwerth ihrer Handlungen, so können jene auch in doppelter Beziehung Verdienst oder Schuld haben. Werden nähmlich ihre Handlungen bloß als nützlich oder schädlich betrachtet, so haben die Personen auch nur Verdienst oder Schuld in äußerer Beziehung. In dieser Bedeutung nimmt man z. B. die Ausdrücke, wenn von Verdienstorden die Rede ist oder

wenn man sagt, die Schuld vom Tode eines Menschen liege in der Ungeschicklichkeit seines Arztes. Denn jene Orden sind für die bestimmt, welche dem Staate oder auch nur dem Fürsten nützliche Dienste geleistet und sich auf diese Art verdient gemacht haben, sie mögen übrigens in sittlicher Hinsicht beschaffen seyn, wie sie wollen; und Ungeschicklichkeit an sich ist bloß etwas Mangelhaftes, das freylich anderen schädlich und so die Quelle einer äußeren Verschuldung werden kann. In innerer Beziehung aber findet Verdienst und Schuld erst dann und soferne Statt, wann und wieferne die Handlung auch auf das sittliche Gesetz und die dasselbe achtende oder nichtachtende Gesinnung bezogen, wenn sie also als sittlich oder unsittlich gedacht wird. Darum heißt eben Verdienst und Schuld in dieser engeren Bedeutung moralisches Verdienst und moralische Schuld. *) Sie sind daher auch nicht einerley mit dem, was in der Rechtslehre (I. §. 63.) Verdienst und Schuld heißt. Denn juridisches Verdienst gibt es eigentlich gar nicht, weil das Enthalten

---

*) Die Ausdrücke Verdienst und Schuld haben in unserer Sprache eine Zweydeutigkeit, welche leicht Verwirrung der Begriffe veranlassen kann, und daher noch kurz bemerkt werden muß. Verdienst bedeutet nähmlich theils meritum theils lucrum, so wie Schuld theils culpa theils debitum. Beym ersten Worte hilft sich unsere Sprache durch den Artikel. Meritum heißt das Verdienst, lucrum aber der Verdienst. Das zweyte Wort hat immer denselben Artikel, wird aber nach der ersten Bedeutung nur im Singular, nach der zweyten auch im Plural (die Schulden) gebraucht.

von Rechtsverletzungen nur dann verdienstlich wäre, wenn es aus einer rechtliebenden Gesinnung hervorginge; dann wäre jedoch das Verdienst schon moralisch. Die juridische Schuld aber entsteht aus Rechtsverletzungen als schädlichen Handlungen, und moralische Schuld findet dabey erst dann und soferne Statt, wann und wiefern dabey auch eine unsittliche Gesinnung voraus gesetzt wird. — Was endlich die Unschuld anlangt, so nimmt man freylich diesen Ausdruck nicht bloß in dem obigen negativen Sinne, sondern man versteht darunter auch oft etwas Positives, Verdienstliches und Lobenswürdiges. Dann verwechselt man aber die Unschuld selbst und die Bewahrung derselben mit einander. Diese ist allerdings verdienstlich, wie wenn ein Kind oder ein Mädchen seine Unschuld bewahrt; aber die Unschuld an sich gibt noch kein Verdienst. So war es, wenn wir die mosaische Erzählung vom Sündenfalle buchstäblich nehmen, kein Verdienst der ersten Ältern, daß sie sich anfangs im Stande der Unschuld befanden; denn aus Gottes Händen konnten sie nicht anders als unschuldig hervor gehen. Hätten sie aber bey der ihnen auferlegten Probe bestanden und so ihre Unschuld bewahrt, so wäre dieß allerdings verdienstlich gewesen. Die anfängliche Unschuld der ersten Ältern war also nichts weniger als sittliche Vollkommenheit, wie schon ihr nachmahliger Fall beweiset. Denn die ihnen auferlegte Probe war so kinderleicht, daß gar kein hoher Grad von Tugend dazu gehört, eine solche Probe auszuhalten. — Daß übrigens Verdienst, Schuld und Unschuld bey leb- und vernunftlosen Wesen nicht statt finden können, erhellet aus dem Bisherigen von selbst.

§. 17.

Das Verdienst eines endlichen moralischen Wesens ist eben so beschränkt als seine Schuld, weil sich ein solches Wesen sowohl dem Ideale des Guten als dem entgegen gesetzten Ideale des Bösen in unendlich verschiedenen Graden annähern kann (§. 11. Anm. 1. vergl. mit §. 14. Anm. 3). Die Größe seines Verdienstes und seiner Schuld aber ist bestimmt durch die intensive Quantität seiner sittlichen, (d. h. sittlich guten oder bösen) Thätigkeit, wie sie sich im Ganzen seines bis zu einem gewissen Zeitpuncte gegebenen Daseyns ankündigt.

Anmerkung 1.

Das Ideal des Guten (ιδεα του αγαθου, wie Plato sagt) ist ein heiliges Wesen, also Gott. Wäre nun hier der Ausdruck Verdienst nicht unpassend, so müßte man sagen, Gottes Verdienst sey unendlich, wie er selbst. Statt dessen ist es besser zu sagen: Gottes Würde ist unendlich, weil Würde (dignitas) den inneren oder absoluten Werth eines vernünftigen und freyen Wesens bezeichnet. Das Ideal des Bösen aber ist der Teufel, dessen Schuld auch unendlich genannt werden müßte, weil ein solches Wesen gar nichts Gutes, sondern lauter Böses und zwar um des Bösen selbst willen thäte, also durchaus oder gleichsam vollkommen bös wäre, was sich aber, wie schon bemerkt, von einem vernünftigen und freyen Wesen (das doch allein der moralischen Verschuldung fähig) kaum ohne Widerspruch denken läßt. Die Schuld eines endlichen mora-

lischen Wesens (dergleichen auch der Teufel seyn müßte, wenn man nicht nach dem manichäischen Dualismus zwey unendliche im ewigen Widerstreite des Guten und Bösen begriffene Wesen annehmen wollte) muß also immer als endlich gedacht werden, und eben so sein Verdienst. Denn es kann sowohl in der sittlichen Vollkommenheit als in der sittlichen Unvollkommenheit immer wachsen, wieferne Tugend und Laster als zunehmende Fertigkeiten im Guten und Bösen gedacht werden. Wie aber die Bestimmung des Grades dieser Fertigkeiten unsicher ist (§. 12. und 14.), eben so und eben darum ist auch die Bestimmung der Größe des Verdienstes oder der Schuld eines endlich moralischen Wesens für uns höchst unsicher. Denn auch hier kommt es nicht auf einzelne gute oder böse Handlungen an, deren Zahl in der Zeitreihe immer zunehmen kann; auch nicht auf die extensive Quantität sittlicher Thätigkeit, weil zufällige Hindernisse diese Thätigkeit dergestalt beschränken konnten, daß sie sich nicht so weit ausbreitete, als es nach der, einem Subjecte inwohnenden, Kraft an sich möglich gewesen. Mithin läßt sich jene Größe bloß nach der intensiven Quantität sittlicher Thätigkeit schätzen, welche aber selbst dann für uns unbestimmbar seyn würde, wenn das ganze sinnliche Daseyn eines vernünftigen Wesens vor uns läge, weil wir doch nicht in sein Inneres schauen könnten.

Anmerkung 2.

Wenn manche Theologen dem Menschen auch nicht das kleinste Verdienst zugestehen, sondern ihm nichts als Schuld aufbürden wollen, so beruht diese Behauptung auf einem Mißverständnisse. Allerdings ist die

menschliche Tugend immer unvollkommen, der Mensch also in so fern immer mit einer gewissen Schuld behaftet. Daher kann auch der Mensch, wenn er sich im Verhältnisse zur Gottheit, dem höchsten Gesetzgeber und Richter, denkt, sich selbst kein Verdienst beylegen, sondern er muß vielmehr sagen, wie es dort in der Schrift heißt: Herr, wenn wir alles gethan, was wir zu thun schuldig, so sind wir doch unnütze Knechte. Hieraus folgt aber nicht, daß im Urtheile des Menschen über den Menschen von gar keinem moralischen Verdienste die Rede seyn könne. Denn wo nur ein guter Wille, ein ernstliches Streben nach der sittlichen Vollkommenheit, ein Kampf auf Leben und Tod mit dem Bösen, da erringt der Mensch schon einen gewissen Werth, er ist würdig der Achtung in den Augen der Vernunft, sein Verhalten verdient Beyfall und Billigung. Er hat also schon ein gewisses, wenn auch beschränktes, Verdienst. Ihm auch dieses abläugnen, hieße ihm allen Muth, alles Vertrauen auf sich selbst rauben. Daß er aber dieses Verdienstes sich nicht überhebe, daß er nicht gleichsam darauf trotze und poche, dafür ist schon dadurch gesorgt, daß, je ernstlicher und aufrichtiger der Mensch nach der sittlichen Vollkommenheit strebt, er desto stärker und lebendiger sich seiner Unvollkommenheit bewußt wird. Er fühlt sich also zugleich stets mit Schuld behaftet; und dieses Gefühl demüthigt ihn gewiß so, daß er nie auf sein Verdienst stolz werden kann.

§. 18.

Die Bestimmung des inneren Werthes oder Unwerthes der Handlungen und dem zu Folge auch der Personen, von deren Wirksam-

keit sie abhingen, heißt **sittliche Zurechnung** (imputatio ethica s. moralis) zum Unterschiede von der bloß **rechtlichen** (imputatio dicaeologica s. juridica). Jene geht sowohl auf Verdienst als auf Schuld, und zwar auf beyde in ihrer ganzen Größe. Da nun Verdienst und Schuld (im eigentlichen oder moralischen Sinne) sich nicht übertragen lassen, so kann auch weder fremdes Verdienst noch fremde Schuld als zurechnungsfähig betrachtet werden.

Anmerkung 1.

Was in der Rechtslehre (I. §. 64. nebst den Anm.) über die Zurechnung im Allgemeinen gesagt worden, gilt auch von der sittlichen. Sie besteht ebenfalls aus zwey Urtheilen, deren erstes die bloße Zurechnungsfähigkeit oder Imputativität einer Handlung als freyer That eines gewissen Subjectes bestimmt, das zweyte aber die wirkliche Zurechnung oder Imputation selbst enthält. Die sittliche Zurechnung unterscheidet sich jedoch von der rechtlichen durch folgende zwey Merkmahle:

1) ist jene nicht bloß Zurechnung zur Schuld, sondern auch zum Verdienst. Denn selbst die Nichtverletzung des Rechts oder die Erfüllung der erzwingbaren Rechtspflicht kann sittlich als etwas Verdienstliches betrachtet und darum zugerechnet werden, wenn nicht der Gedanke an den möglichen Zwang oder die Furcht vor der Strafe, sondern die Achtung gegen das Gesetz selbst als eine sittliche Triebfeder den Willen zur Respectirung fremder Rechte bestimmt. Da indes-

sen das Tugendgesetz in seinen Foderungen weiter geht, als das bloße Rechtsgesetz, so würde der, welcher sich in seinem Verhalten gegen Andere auf die Erfüllung der bloßen Rechtspflichten beschränken, folglich Anderen zwar nichts zu Leide, aber auch nichts zu Liebe thun wollte, eben dadurch eine unsittliche Gesinnung verrathen. Daher sagt man auch, nicht die Erfüllung der Rechtspflichten, sondern die der Liebespflichten sey verdienstlich, oder diese sey verdienstlicher als jene.

2) Die sittliche Zurechnung sucht auch die ganze Größe der Schuld sowohl als des Verdienstes zu bestimmen, indem sie auf die innersten Motive der Handlungen reflectirt, während die rechtliche von diesen abstrahirt und sich nur an das hält, was sich durch die Erscheinung selbst äußerlich offenbart. Daher kann es sich auch treffen, daß die letzte zwey Verbrecher für gleich schuldig erklärt und daher auch mit derselben Strafe belegt, ungeachtet die Grade ihrer Verschuldung, sittlich gemessen, sehr weit aus einander liegen können. Aber eben weil die sittliche Zurechnung auf die innersten Bestimmungsgründe der Handlungen sehen und den ganzen Charakter des Handelnden umfassen soll, ist sie auf unserer Seite noch weit unsicherer, als die rechtliche. Nur auf ein höheres Forum bezogen, kann sie als völlig zutreffend gedacht werden.

Anmerkung 2.

Daß Verdienst und Schuld nicht von einem Subjecte auf das andere übertragen werden können, versteht sich eigentlich von selbst, sobald vom Moralischen dabey die Rede ist. Denn dieß muß immer als hervorgehend aus der Freyheit des Handelnden selbst gedacht

werden. Weil aber oft das äußere Verdienst auch Anderen (z. B. den Kindern eines um den Staat verdienten Mannes) zu Gute kommt, oder die äußere Schuld auch Andere (z. B. die Familie eines Verbrechers) ins Verderben stürzt: so ist daraus der in der That widersinnige Gedanke hervorgegangen, daß dieß wohl auch in Ansehung des inneren Verdienstes und der inneren Schuld der Fall seyn könnte. Das sittliche Verdienst eines Anderen kann man sich nicht anders als dadurch zueignen, daß man es dem Anderen in der Sittlichkeit gleichthut. Dieß ist aber keine Übertragung des fremden Verdienstes, welche nicht möglich, weil Verdienst im moralischen Sinne das allerpersönlichste und innerste Eigenthum ist, das sich nur denken läßt.

§. 19.

Wer über die Willenshandlungen einer Person und in Bezug auf dieselben über die Person selbst urtheilt, um darnach den Werth oder Unwerth von beyden und die demselben angemessenen Folgen zu bestimmen, der richtet. Es kann aber dieß sowohl von der handelnden Person selbst als von anderen vernünftigen Wesen geschehen. Mithin ist jedes moralische Wesen, bey dem sich eine solche Bestimmung seines Werthes oder Unwerthes und der demselben angemessenen Folgen denken läßt, einer doppelten Gerichtsbarkeit unterworfen, nähmlich einer inneren, die sich auf das eigene Urtheil eines moralischen Subjectes, und

einer äußeren, die sich auf das Urtheil anderer moralischen Subjecte gründet.

Anmerkung.

Richten ist ursprünglich ein juridischer Ausdruck, indem er so viel als Recht sprechen bedeutet (I. §. 67.). Hier aber wird derselbe auf das Moralische im engeren Sinne bezogen, wo das Urtheil des Richters nicht nach Rechtsgesetzen, sondern nach Tugendgesetzen bestimmt wird. Dieses Richten aber kann sich nur auf endliche moralische Wesen und deren Handlungen beziehen. Denn bey einem unendlichen moralischen, mithin heiligen Wesen läßt sich eine solche Bestimmung seines Werthes und der demselben angemessenen Folgen nicht denken. Von Gott kann man daher weder sagen, daß er sich selbst, noch daß ihn ein Anderer richte. Seine unendliche Würde, seine mit nichts vergleichbare Vollkommenheit ist keiner Schätzung oder Abwägung fähig. Er selbst ist sich derselben stets unmittelbar bewußt und ist in diesem Bewußtseyn selig; wir aber können nur ihn als unseren, nicht aber uns als seinen Richter denken. Der letzte Gedanke wäre Vermessenheit, weil wir dann etwas messen wollten, das über jeden Maßstab hinaus liegt, wo wir uns also nur vermessen könnten.

§. 20.

Das innere Gericht wird vom Gewissen gehalten (§. 5.). Wenn nähmlich das ursprüngliche Bewußtseyn der von der Vernunft gefoderten Handlungsweise eines moralischen Subjectes auf dessen eigene Handlungen unmittelbar bezogen, und dadurch diese als gut

oder bös beurtheilt werden, so wird sich das handelnde Subject eben dadurch auch seines Werthes oder Unwerthes, seines Verdienstes oder seiner Schuld bewußt, und kann vermöge dieses Bewußtseyns auch die moralisch nothwendigen Folgen seines Thuns und Lassens nach der Idee einer sittlichen Weltordnung, in welcher das Physische mit dem Moralischen genau zusammen stimmt, bestimmen. Das Gewissen erscheint in dieser Hinsicht als sittliche Urtheilskraft, welche in Bezug auf das eigene Verhalten und das demselben entsprechen sollende Befinden eines moralischen Wesens dessen innerer Richter genannt wird, aber keineswegs als untrüglich angesehen werden kann.

Anmerkung 1.

Wenn die Ausdrücke Gewissen, sittliche Urtheilskraft und innerer Richter als gleichgeltend gebraucht werden, so versteht man darunter nichts anderes als das Vermögen sich selbst zu richten. Dieses Vermögen aber ist kein besonderes, von den übrigen Ankündigungsweisen unseres Geistes wesentlich verschiedenes Thätigkeitsprincip, sondern ein nothwendiges Resultat unserer gesammten practischen Anlagen. Die practische Vernunft stellt ein Gesetz auf, dem der Wille huldigen soll, und die practische Urtheilskraft subsumirt alle vom Willen abhängenden Handlungen unter das Gesetz, um zu bestimmen, ob sie jener Handlungsweise gemäß oder nicht. Sind nun

die Handlungen schon vollzogen, so verknüpft sich damit ganz natürlich der Gedanke an den Werth oder Unwerth, das Verdienst oder die Schuld ihres Urhebers, der nun sich selbst jene Handlungen zurechnet und bestimmt, was ihm dafür in einer sittlichen Weltordnung gebühre. Er erscheint sich also selbst in seinem Inneren als sein eigener Richter vermöge jenes ihm ursprünglich inwohnenden Bewußtseyns des Guten und Bösen (conscientia recti et pravi), welches eben Gewissen heißt. Man bezeichnet aber mit diesem Ausdrucke nicht bloß das Vermögen des Sich-selbst-richtens, sondern auch den inneren Antrieb zu dieser Thätigkeit, z. B. wenn man sagt, das Gewissen rege sich in einem Menschen oder sey in ihm erwacht. Je öfter man nun diesem Antriebe folgt und von jenem Vermögen Gebrauch macht, eine desto größere Fertigkeit erlangt man im Sich-selbst-richten und folglich auch in der Ausübung des Guten und der Vermeidung des Bösen. Daher heißt ein moralisches Subject dieser Art und sein Verhalten gewissenhaft, im entgegen gesetzten Falle aber gewissenlos. Durchaus gewissenlos aber könnte nur entweder ein vernunftloses oder ein teuflisches Wesen seyn. *) Hieraus ergibt

*) Sehr richtig sagt Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. 99: «Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respecte (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen

sich von selbst, was darunter zu verstehen, wenn das Gewissen in Hinsicht auf die empirische Art und Weise, wie es sich in einzelnen Subjecten äußert oder nicht äußert, ein gutes oder böses, enges oder weites, empfindliches, oder unempfindliches, feines oder grobes, zartes oder rohes, ruhiges oder unruhiges, freudiges oder trauriges, kräftiges oder ohnmächtiges, wachendes oder schlafendes, vorhergehendes, begleitendes oder nachfolgendes, antreibendes, zulassendes oder abmahnendes, belehrendes, anklagendes, entschuldigendes, rechtfertigendes, beschönigendes u. s. w. genannt wird. Gewissensbisse aber sind nichts anderes, als Regungen des nachfolgenden und anklagenden Gewissens, die oft so lebhaft sind, daß das Urtheil über die eigene Schuld sich dem Missethäter mit unwiderstehlicher Gewalt aufdringt und ihn sogar zur Aufsuchung des äußeren Richters nöthigt, um in der Abbüßung der Schuld eine Art von Beruhigung zu finden. Dieß sind jene Qualen des Gewissens, welche die Alten unter dem Bilde der Rachgöttinnen furiae, ερινυες personificirten. *)

---

gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren; aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden."

*) Schulze in seiner philosoph. Tugendlehre §. 46. betrachtet die Regungen des Gewissens, wie-

Anmerkung 2.

Daß jedermann nicht nur befugt, sondern auch verbunden sey, sich vor den Richterstuhl seines eigenen Gewissens immerfort zur Rechenschaft zu ziehen, versteht sich von selbst, weil ohne dieß kein Fortschritt im Guten möglich ist. Gleichwohl ist dieser innere Richter nicht untrüglich in seinen Aussprüchen, und es ist daher kein Widerspruch, wenn das Gewissen in manchen Fällen ein ungewisses, zweifelhaftes oder irrendes genannt wird *). Denn obwohl das Vernunftgesetz an sich eine sichere Norm der Beurtheilung ist, so ist doch die Beziehung desselben auf alle einzelnen Fälle und Gegenstände, die einer sittlichen Beurtheilung unterliegen, mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft, indem dieselbe nicht bloß ein klares und deutliches Bewußtseyn des Gesetzes, sondern auch eine im Anwenden des Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne geübte Urtheilskraft

---

fern es sich als innerer Richter äußert, als eine Folge der moralischen Selbsterkenntniß bey denen, die im Guten noch mit Hindernissen zu kämpfen haben, aber nicht beym Tugendhaften. Allein das Gewissen mißbilligt nicht bloß, sondern es billigt auch, und regt sich nicht bloß im Lasterhaften, sondern auch im Tugendhaften. Und welcher Tugendhafte hätte nicht noch mit Hindernissen zu kämpfen?

*) Hierauf beziehen sich auch die sogenannten Gewissensscrupel, die nicht mit Gewissensbissen zu verwechseln sind. Denn diese finden nur beym bösen Gewissen Statt; jene aber können auch beym guten statt finden, wenn es so ängstlich und peinlich ist, daß es auch an ganz unschuldigen Dingen Anstoß nimmt.

fodert. Überdieß muß beym moralischen Urtheile über uns selbst nicht bloß auf die Handlungen selbst und deren Verhältniß zum Gesetze, sondern auch auf die inneren Triebfedern des Handelns, ob diese sinnlich oder sittlich oder gemischt waren, so wie auf alle Nebenumstände, die auf die Willensbestimmung Einfluß haben konnten, Rücksicht genommen werden. Oft aber sind uns die innersten und geheimsten Bewegungen unseres Herzens selbst nicht bekannt, weil sie meistens dunkele, gleichsam im Hintergrunde des Bewußtseyns schlummernde Gefühle sind. Auch verwechseln wir häufig das Urtheil über die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer Handlung mit dem über ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Wenn z. B. jemand einen an sich löblichen Zweck mit lebendigem Eifer für alles Gute verfolgt, so geschieht es leicht, daß er in der Voraussetzung, der Zweck heilige das Mittel, eine zwar unerlaubte, aber von ihm als nothwendiges Mittel zum Zwecke gedachte Handlung vollzieht und so sein Gewissen diese Handlung billigt, ob sie gleich eigentlich gemißbilligt werden sollte. Daher kommt es, daß Mancher sich etwas zum Verdienst anrechnet, wobey nicht nur kein wahres (sittliches) Verdienst, sondern wohl gar Verschuldung statt findet, wie jene, welche glauben, sie thuen Gott einen Dienst, wenn sie ihre anders denkenden Nebenmenschen verfolgen oder mit Gewalt zu bekehren suchen, damit diese nicht ewig verdammt werden. Umgekehrt aber kann es auch der Fall seyn, daß sich jemand aus Verdruß über fehlgeschlagene Hoffnungen und Wünsche Vorwürfe wegen seiner Handlungen macht, als wären sie unsittlich, während sie nur wegen zufälliger Umstände, die er

gar nicht in seiner Gewalt hatte, ihres Zwecks verfehlen. Es ist also möglich, aus irrendem Gewissen eben sowohl unrecht zu handeln, als über geschehene Handlungen unrichtig zu urtheilen.

§. 21.

Soll das äußere Gericht nicht bloß ein juridisches, sondern ein moralisches im engeren und eigentlichen Sinne seyn, so muß ein unendliches moralisches Wesen, welches heilig, allwissend und allmächtig ist, also Gott selbst, als Richter aller endlichen moralischen Weltwesen gedacht werden, um Verdienst und Schuld dieser Wesen genau ermessen, und die beydem angemessenen Folgen in einer sittlichen Weltordnung verwirklichen zu können. Diese Verwirklichung heißt sittliche Vergeltung (compensatio s. retributio moralis) und zwar Belohnung (remuneratio) in Bezug auf das Verdienst, Bestrafung (punitio) in Bezug auf die Schuld jener Weltwesen, ist aber nur in einem sittlichen Gottesreiche denkbar.

Anmerkung 1.

Wenn der äußere Richter schon in Hinsicht auf die bloße Rechtlichkeit des Verhaltens mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, um da, wo er nur Rechtsverletzungen bestrafen soll, das Daseyn und die Größe der Verschuldung auszumitteln und sein Urtheil gehörig zu vollziehen (I. §. 65. ff.): so leuchtet von selbst ein, daß jenes Richteramt in Hinsicht auf

die Sittlichkeit des Verhaltens keinem Menschen oder überhaupt keinem endlichen moralischen Wesen zustehen kann. Denn der äußere Richter müßte hier das Innere eines handelnden Subjectes völlig durchschauen, um dessen sittlichen Werth oder Unwerth genau zu erkennen. Da nun das handelnde Subject dieß nicht einmahl in Bezug auf sich selbst, als innerer Richter, vermag, so vermag es dasselbe noch viel weniger in Bezug auf andere Subjecte, als äußerer Richter. Wenn es also auch nicht an sich unerlaubt ist, fremde Handlungen oder deren Urheber nach sittlichen Gesetzen zu beurtheilen, um für sich selbst daraus moralischen Nutzen zu ziehen: so würd' es doch offenbar eine unbefugte Anmaßung seyn, wenn jemand sein dießfalsiges Urtheil in der Eigenschaft eines äußeren Richters aussprechen und vollziehen wollte. Daher fehlt es unter Menschen überall an einem sittlichen Gerichte von voller Zuständigkeit (forum morale plenae competentiae). Dieses existirt eigentlich nur im Himmel, d. h. in der Idee eines moralischen Gottesreiches. Da aber diese Idee nicht bloß ethisch, sondern ethikotheologisch oder religiös ist, so gehört das Weitere hierüber in die philosophische Religionslehre. Nur vorbereitend sey hier noch Folgendes bemerkt.

Anmerkung 2.

Belohnung ist die von der practischen Vernunft als nothwendig anerkannte Folge des Wohlverhaltens, wieferne das Wohlseyn damit im angemessenen Verhältnisse stehen soll. Sie ist also verschieden vom Lohne, der vertragsmäßig als Ersatz für geleistete Dienste gegeben wird, von Preisen, die

zur Aufmunterung in Bezug auf künftige Leistungen ausgebothen und daher auch praemia auctorantia genannt werden, von Geschenken, die man aus bloßem Wohlwollen ertheilt, und von Glücksfällen, die auch den Bösen treffen können. Eben so ist Strafe die von der practischen Vernunft als nothwendig anerkannte Folge des Übelverhaltens, wieferne das Übelbefinden damit im angemessenen Verhältnisse stehen soll. Sie ist also gleichfalls verschieden von dem Zwange, wodurch jemand zum Ersatze des von ihm einem Anderen zugefügten Schadens genöthig wird, von Züchtigungen, wodurch jemand von künftigen Vergehungen abgeschreckt werden soll, von Mißhandlungen, die sich jemand aus bloßer Rache oder gar aus Lust an fremden Leiden erlaubt, und von Unglücksfällen, die auch dem Guten begegnen können. Selbst die sogenannten natürlichen, (d. h. nach bloßen Naturgesetzen eintretenden) angenehmen Folgen sittlich = guter und unangenehmen Folgen sittlich = böser Handlungen würden nicht als moralische Belohnungen und Strafen angesehen, d. h. auf Verdienst und Schuld der endlichen moralischen Weltwesen bezogen werden können, wenn wir uns nicht alle Einrichtungen und Begebenheiten in der Sinnenwelt als abhängig von dem heiligen Willen eines unendlichen Wesens dächten, das alles so geordnet hat und fortwährend leitet, daß die Natur selbst den Zwecken der Sittlichkeit huldigen, das Physische dem Moralischen dienen muß. Daher ist es eine alte Meinung, daß alles Angenehme und Unangenehme, alles Erfreuliche und Traurige, was dem Menschen begegne, in einer gewissen (uns freylich meist unbekannten)

Beziehung auf sein Verdienst und seine Schuld stehe, daß es ungeachtet aller scheinbaren Mißverhältnisse in dieser Hinsicht zuletzt dem Guten doch wohl und dem Bösen übel ergehe, daß die Nemesis, wenn auch spät, endlich aber doch gewiß den Menschen erreiche, mit einem Worte, daß Gott als moralischer Weltregent das Gute belohne und das Böse bestrafe. Weil wir aber dieß im gegenwärtigen Leben nicht wahrnehmen, so wendet sich der Glaube an das künftige und läßt dort den Frommen mit demüthigem Vertrauen auf Gottes belohnende Güte hoffen, während der Gottlose die strafende Gerechtigkeit Gottes mit bangem Vorgefühle fürchtet. Die Tugendlehre kann doch aber keinen Bestimmungsgrund des Willens von dieser Hoffnung und Furcht entlehnen, weil ein solches Motiv die sittliche, dem Gesetze aus reiner Achtung huldigende und das Gute um sein selbst willen liebende, Gesinnung unausbleiblich verderben, mithin immoralisch seyn würde.

Zweytes Hauptstück.

Von den Arten der Tugend und Pflicht.

§. 22.

Das Tugendgesetz verpflichtet jedes sinnlich-vernünftige Wesen eben so wohl gegen es selbst als gegen andere Wesen der Art, mit welchen es in Wechselwirkung treten kann, indem die tugendhafte Gesinnung, welche das Gesetz der Vernunft, und also auch die vernünftige Natur überhaupt als Quelle der sittlichen Gesetzgebung achtet, diese Achtung eben so wohl auf das eigene Subject als auf fremde Subjecte, welche an jener Gesetzgebung theil nehmen, bezieht. Hierauf beruht der Unterschied zwischen Selbstpflichten und Gemeinschaftspflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der Erfüllung dieser beyden Arten von Pflichten hervorgehen.

Anmerkung 1.

Das Rechtsgesetz bestimmt nur Pflichten gegen Andere, nicht gegen uns selbst. Denn indem es jedem sinnlich-vernünftigen Wesen gewisse Rechte er-

theilt, so verpflichtet es alle Anderen zur Nichtverletzung derselben (I. §. 16). Diese Verpflichtung ist zwar wechselseitig, weil eben jedes sinnlich-vernünftige Wesen berechtiget ist, aber sie bezieht sich doch immer nur auf den Anderen als ein berechtigtes Subject, nie auf das berechtigte Subject selbst. Darum ist auch die Rechtspflicht eine Zwangspflicht, weil sie der Andere im Weigerungsfalle erzwingeu darf (I. §. 18.). Eine Selbstpflicht aber als Zwangspflicht zu denken, wäre ungereimt, da beym Begriff einer Zwangspflicht nur an äußeren Zwang gedacht wird. Ein innerer oder Selbstzwang wäre nichts anderes als eine Nöthigung von Seiten des Gewissens. Daher kann eine Selbstpflicht nur als Gewissenspflicht gedacht werden. Aber auch von den Gemeinschaftspflichten fallen sehr viele nur unter den Begriff der Gewissenspflicht, und selbst die, welche auch als Zwangspflichten gedacht werden können, werden hier als Gewissenspflichten betrachtet, weil die Tugendlehre eigentlich keine anderen als solche kennt und daher dieselben auch als Tugendpflichten bezeichnet. Daß aber das Tugendgesetz zweyerley Pflichten, nähmlich gegen uns selbst und gegen Andere, bestimmt, kommt daher, daß es nicht nur einen weiteren Kreis von Handlungen umfaßt, als das Rechtsgesetz, sondern auch eine ganz andere Foderung an jeden von uns unmittelbar ergehen läßt. Es fodert nähmlich eine innere Achtung gegen Alles, was den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt. Da nun jeder von uns diesen Charakter an sich trägt, so verpflichtet es auch jeden von uns zu einer tugendhaften Handlungsweise in Bezug auf sich selbst sowohl als gegen Andere. Es

ist also zwar der Grund der Verpflichtung in beyderley Pflichten derselbe, aber der nächste und unmittelbare Gegenstand der Handlungen, zu welchen wir durch das Tugendgesetz verpflichtet werden, ist verschieden; und diese Objectsverschiedenheit ist der eigentliche Eintheilungsgrund der Pflichten in Selbst- und Gemeinschaftspflichten. Entfernter und mittelbarer Weise kann freylich die Erfüllung der Selbstpflichten auch Anderen und die Beobachtung der Gemeinschaftspflichten auch mir selbst dienen. Aber hieraus folgt keine Identität beyder Pflichtarten. Denn sobald ich nur auf das unmittelbare und nächste Pflichtobject reflectire, fallen sie in verschiedene Kreise des tugendhaften Handelns. Bloß im eudämonistischen Moralsysteme (§. 7. Anm.) würden sie zusammen fallen, wenn man es mit strenger Folgerichtigkeit durchführte. Denn hier könnt' es eigentlich bloße Selbstpflichten geben, weil alles, was man in Bezug auf Andere thäte, doch nur darum und soferne pflichtmäßig wäre, weil und wiefern es die eigene Glückseligkeit des Handelnden beförderte. Die Gemeinschaftspflicht, wenn man dergleichen noch annehme, wäre dann eigentlich nur ein Rathschlag der Klugheit, nähmlich sich gegen Andere wegen der unvermeidlichen Wechselwirkung, in der man einmahl mit ihnen steht, so zu nehmen, daß man sie nicht nur zu keiner schädlichen Gegenwirkung, sondern vielmehr zu einer heilsamen Mitwirkung, d. h. zur Beförderung unseres eigenen Wohlseyns anreitze. Die beyden Hauptregeln des Verhaltens gegen Andere wären also dann: Schade keinem Anderen, damit er dir nicht wieder schade!

— Sey gefällig gegen Andere, damit sie es wieder gegen dich seyen!

Anmerkung 2.

Wenn einige Moralisten gemeint haben, es gebe nur Pflichten gegen Andere, nicht gegen uns selbst, so beruhet diese Meinung auf einem Mißverstande, indem man sich einbildete, Pflicht sey nicht Nöthigung durch's Gesetz, sondern durch den Willen, und dieß müsse ein fremder seyn, weil der Wille sich nicht selbst nöthigen könne. So sagt Klotzsch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie S. 63: „Spricht man von Pflichten gegen jemanden, so werden hierzu zwey verschiedene Personen vorausgesetzt, von welchen die eine der anderen etwas zu leisten schuldig ist; und da ein und derselbe Mensch doch nicht als gedoppelte Person betrachtet werden kann" — was doch sehr häufig in vielen Verhältnissen des menschlichen Lebens geschieht — „so ist es nach Kant" — der aber den Unterschied zwischen Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere weder zuerst aufgestellt noch auch verworfen hat — „ein Widerspruch, von Pflichten gegen sich selbst zu reden. Zwar sucht er sich durch eine Künsteley hier heraus zu helfen" — nähmlich durch Unterscheidung einer wirklichen und einer idealen Persönlichkeit, eines erscheinenden Menschen (homo phaenomenon) und eines intelligibeln Menschen (homo noumenon), der jenem das Gesetz gibt und ihn auch darnach richtet; — „aber vergeblich! Nur die Vorstellung von dem gerechten Willen eines Anderen kann mir den Entschluß abnöthigen, ihm Folge zu leisten. Hieraus entspringt erst der Begriff von Verbindlichkeit und Pflicht." — Keineswegs.

Ein fremder Wille kann mich wohl material, aber nicht formal verpflichten, wie bereits oben (§. 9. Anm. 1) gezeigt worden. Der eigentliche Verpflichtungsgrund liegt immer in der Vernunft, welche eben auch bestimmt, ob der Wille eines Anderen gerecht sey, so das er uns zu irgend einer Handlung verpflichten könne. Diese Vernunft aber ist nicht als die individuale dieses oder jenes Menschen, sondern als die gemeinschaftliche aller sittlichen Wesen (λογος κοινος nach den Stoikern) zu denken. Eben darum ist die vorhin angeführte Unterscheidung keineswegs eine kantische Erfindung oder bloße Künsteley, sondern in der Natur der Sache selbst gegründet. Sie ist daher auch in allen Moralsystemen, die von einer Gesetzgebung der Vernunft ausgehen, wenn nicht ausdrücklich, doch stillschweigend angenommen.

Anmerkung 3.

Da die Selbstpflichten auf das Ich gehen, so ist ihr Umfang völlig bestimmt. Nicht so bey den Gemeinschaftspflichten. Denn wenn diese nur als Pflichten gegen Andere überhaupt gedacht werden, so fragt sich's: Wer sind diese Anderen? Hierüber sind die Moralisten nicht einig. Manche nehmen z. B. auch Pflichten gegen Thiere, gegen Verstorbene, gegen Gott an, manche nicht. Nimmt man die Sache bloß logisch und theilt die Pflichten gegen Andere, um den Umfang dieses Begriffs zu bestimmen, nach dem Principe der Dichotomie (Thl. Ph. I. §. 125.) wieder von Neuem ein, so ergibt sich folgende Classification der Pflichten in Ansehung ihrer möglichen oder bloß denkbaren Objecte:

I. Pflichten gegen sich selbst oder das Ich.

II. Pflichten gegen andere Wesen oder das Nichtich.

A) gegen leblose Wesen.

B) gegen lebendige Wesen.

1) gegen vernunftlose Wesen (Thiere, bruta).

2) gegen vernünftige Wesen.

a) gegen menschliche Wesen (Menschen), sowohl

α) lebende, als

β) verstorbene.

b) gegen übermenschliche Wesen.

Was nun 1) die leblosen Wesen betrifft, so ist offenbar, daß wir keine Pflichten gegen dieselben haben können, weil sie sich nicht als Theilnehmer an der Gesetzgebung der Vernunft betrachten lassen, mithin uns auch nicht zu einer Handlungsweise verpflichten können, die ein Ausdruck unserer Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt wäre. Alles Leblose dürfen wir also schlechthin als Mittel für unsere Zwecke brauchen, und wenn dabey unsere Handlungsweise pflichtmässigen Schranken unterliegt, so gehen diese nur aus der Rücksicht auf die vernünftige Natur in uns und Anderen hervor. Es würde z. B. pflichtwidrig seyn, ein lebloses Ding zu zerstören, welches fremdes Eigenthum ist oder an dessen Erhaltung der Menschheit überhaupt gelegen seyn muß. Der Muthwille also, welcher sich an solchen Erzeugnissen der Natur oder der Kunst vergreift, die zum Vergnügen, zum Nutzen oder zur Bildung der Menschen dienen, ist allerdings pflichtwidrig, weil der Mensch dadurch nicht nur eine seiner vernünftigen Natur unwürdige und gleichsam thierische Rohheit (Brutalität), sondern auch eine der tugendhaften Gesinnung durchaus

widerstreitende Nichtachtung der Zwecke der Menschheit verräth. Daher heißt es mit Recht: „Im Erhalten liegt Tugend, im Zerstören Laster." Aber daß der Zerstörer einer Baumpflanzung oder einer Bildsäule seine Pflicht gegen diese Dinge selbst verletzet habe, wird wohl niemand behaupten. — Schwieriger ist die Frage

2) in Ansehung der Thiere. Da diese Leben und Empfindung mit uns gemein haben, so haben ihnen Manche auch Vernunft oder wenigstens ein Analogon derselben beygelegt. Hieraus folgerten dann einige Moralisten weiter, daß der Mensch kein Thier schlachten und essen dürfe; wiewohl diese Behauptung auch mit der Hypothese von der Seelenwanderung (Th. Ph. II. §. 161. Anm.) zusammen hing, indem man meinte, der Mensch könnte sich auf diese Art wohl gar an seinen Ältern vergreifen, wenn nach deren Tode ihre Seelen unglücklicher Weise in solche Thiere gefahren, deren Fleisch wir zu unserer Nahrung zu brauchen pflegen. Allein auch von dieser Hypothese abgesehen, folgt doch ganz richtig aus der angenommenen Vernünftigkeit der Thiere, daß wir Pflichten gegen dieselben als Mittheilnehmer an der sittlichen Gesetzgebung haben. Dann muß man aber noch einen Schritt weiter gehen und nicht bloß das Schlachten und Essen, sondern auch das Tödten der Thiere überhaupt, außer dem Falle gerechter und darum schuldloser Nothwehr, ja selbst das gewaltsame Einfangen und Zähmen der wilden Thiere, um sie als Haussclaven zu brauchen, für pflichtwidrig erklären. Denn alles, was sich gegen die Menschensclaverey sagen läßt, gilt auch gegen die Thiersclaverey, sobald man allen animalischen Wesen

Vernunft beylegt, sey es in welchem Grade man wolle (I. §. 116. Anm. 1). Da indessen hierzu kein hinreichender Grund vorhanden, vielmehr die Vernunft als ein ausschließliches Eigenthum der menschlichen Natur, wenn bloß von irdischen Naturen die Rede, anzusehen ist (Thl. Ph. II. §. 143); so kann die Moral auch keine Pflichten *gegen* die Thiere anerkennen. Hieraus folgt aber keineswegs, daß es für uns kein pflichtmäßiges Verhalten in Bezug auf die thierische Natur außer uns gebe. Vielmehr ist es unsere Pflicht, Leben und Empfindung in derselben möglichst zu schonen, zu erhalten und zu befördern. Denn die Vernunft muß es als einen allgemeinen Naturzweck betrachten, daß Leben und Empfindung auf der Erde möglichst verbreitet sey. Zum vernunftmäßigen, also auch pflichtmäßigen und tugendhaften, Handeln gehört aber auch, daß man den Zwecken der Natur gemäß handle. Daher soll der Mensch, um nicht sich selbst zu entehren, kein Thier, wär' es auch der geringste Wurm, muthwillig quälen oder tödten, weil er sich dadurch selbst unter die Thiere erniedrigen würde, die einander nur um der Selbsterhaltung willen befeinden. Wenn also dieses Gesetz der Selbsterhaltung auch den Menschen berechtigt, die Thiere überhaupt seinen Zwecken zu unterwerfen und daher einige zu zähmen und lebendig zu benutzen, andere entweder um ihrer Schädlichkeit oder um der eigenen Ernährung willen zu tödten: so soll er doch dabey sich jeder Mißhandlung der mit ihm selbst verwandten thierischen Natur enthalten. *). Kommt hierzu noch der religiöse Ge-

---

*) Trefflich sagt *Markaurel* in seiner Schrift εἰς ἑαυ

danke an den Urheber der Natur, der vielleicht auch in Ansehung der vernunftlosen Thiere seine höheren uns noch verborgenen, Zwecke hat; so wird der Mensch sich innig freuen, daß auch außer ihm so viel Leben und Empfindung verbreitet ist, und die thierische Natur selbst mit einer gewissen Zuneigung und Scheu behandeln, die aber der Liebe und Achtung gegen Menschen immer nachstehen muß *). — Was

3) die Verstorbenen betrifft, so ist es dem menschlichen Herzen so natürlich, denen, die man im Leben geliebt und geachtet, diese Gefühle auch nach dem Tode noch zu bewahren, daß der Moralist eben dadurch auch

---

tou VI, 23: Τοις αλογοις ζωοις και καθολου πραγμασι και ὑποκειμενοις, ὡς λογον εχων, λογον μη εχουσι, χρω μεγαλοφρονως και ελευθερως. Was soll man nun zu den Thiergefechten, den Parforce-Jagden, den Quälereyen der Thiere in unseren Kinderstuben und Küchen sagen? — Wahrlich vom Thierquäler ist nur ein Schritt zum Menschenquäler! — Selbst wissenschaftliche Zwecke können dergleichen Quälereyen nicht rechtfertigen. Denn diese Zwecke lassen sich auch auf andere Art erreichen.

*) Die Zuneigung zu gewissen Hausthieren artet besonders bey Frauen oft in eine solche Zärtlichkeit aus, daß ihnen ihr Papagey oder Schoßhündchen werther ist als Gatte und Kinder. Aber auch bey Männern, welche Liebhaber vom Reiten und Jagen sind, findet man nicht selten, daß sie ihre Pferde und Hunde besser behandeln, als die Menschen, welche das Unglück haben, ihnen untergeben zu seyn. Die Verehrung der Thiere als göttlicher Wesen (Zoolatrie) ist eine Ausgeburt des Aberglaubens, die nur auf gewissen Culturstufen der Menschheit vorkommen kann.

bestimmt werden kann, Pflichten gegen Verstorbene anzunehmen. Wenn aber ein gegenseitiges Pflichtverhältniß statt finden soll, so müssen die Personen doch in Wechselwirkung stehen. Da nun eine solche zwischen Lebenden und Verstorbenen nicht erweislich, indem alle darauf sich beziehenden Erzählungen wegen ihrer Zweydeutigkeit keinen Glauben verdienen, so muß die Moral wenigstens so lange von dergleichen Pflichten schweigen, bis durch unzweifelhafte Thatsachen die fortdauernde Gemeinschaft der Todten mit den Lebendigen erhärtet worden. Indessen ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst und die Menschheit überhaupt, einen menschlichen Leichnam menschlich (nicht wie todtes Vieh) zu behandeln, die billigen Wünsche eines Sterbenden in Bezug auf die Zukunft gern zu erfüllen, den Verstorbenen geweihete Denkmähler und Ruheplätze unverletzt zu erhalten und auch den guten Nahmen derer, die aus unserer Mitte getreten und sich nicht vertheidigen können, nicht durch Verläumdungen zu beflecken. Dieß will unstreitig auch der Grundsatz sagen: *De mortuis non nisi bene*. Denn daß man auch von Bösen nach ihrem Tode Gutes rede oder überhaupt gar kein nachtheiliges Urtheil über einen Verstorbenen fälle, kann vernünftiger Weise nicht gefodert werden. —

4) Was nun unser Verhältniß zu Gott und die darauf sich beziehenden Pflichten betrifft, so merke man folgendes: Setzt man voraus, daß derjenige, gegen den wir verpflichtet seyn sollen, auch wieder gegen uns verpflichtet seyn, daß also bey allen Pflichten gegen Andere ein wechselseitiges Pflichtverhältniß statt finden müsse, so ist offenbar, daß es dann keine Pflich-

ten gegen Gott geben könne. Denn der Pflichtbegriff ist überhaupt nicht anwendbar auf Gott als ein verpflichtetes Subject (§. 9. Anm. 2.). Also kann Gott auch nicht als verpflichtet gegen uns zu irgend einer Handlungsweise gedacht werden. Setzt man ferner voraus, daß derjenige, gegen den wir verpflichtet seyn sollen, unserer Wirksamkeit unterworfen seyn, daß also bey allen Pflichten gegen Andere wenigstens eine auf Wechselwirkung beruhende Gemeinschaft statt finden müsse: so kann es auch dann keine Pflichten gegen Gott geben. Denn Gott als ein schlechthin unabhängiges, mithin allgenugsames Wesen (Thl. Ph. II. §. 188. Anm.) ist über alle Bestimmbarkeit seines Seyns und Wirkens von Seiten jedes endlichen Wesens erhaben. Er bedarf unserer nicht! wir können ihm nichts geben oder leisten, was er nicht schon in seiner ursprünglichen Machtvollkommenheit hätte; und eben so wenig können wir ihm etwas davon entziehen, können ihn nicht hemmen in der Ausführung seiner Zwecke oder stören in seiner Seligkeit. Die Pflichten gegen Gott scheinen sonach gleichsam ein leeres Fach in der Moral zu seyn, das sich mit keiner menschlichen That ausfüllen läßt. Bedenkt man aber andererseits, daß der Mensch Gott nicht nur überhaupt als ein heiliges Wesen im höchsten Grade zu achten, sondern auch dessen Willen als sein Gesetz anzusehen, mithin Gott als obersten Gesetzgeber und Richter aller endlichen moralischen Weltwesen zu verehren habe: so erscheinen wieder alle Pflichten des Menschen gegen sich und Andere als Pflichten gegen Gott. Denn wir sind durch Gottes heiligen Willen dazu verpflichtet und sind demselben unbedingten Gehorsam schuldig. Dieser Gesichts-

punct aber ist nicht mehr bloß moralisch, sondern religiös. Wenn es also gewisse Gesinnungen und Handlungen gibt, die sich nothwendig auf Gott als den Urheber und Vollzieher des Sittengesetzes, als den moralischen Weltregenten beziehen: so können diese wohl als Pflichten gegen Gott aufgeführt werden, aber nicht in der Moral, sondern in der Religionslehre, wo sie dann schicklicher Religionspflichten heißen. Auf diese Art werden wir auch im gegenwärtigen Systeme der practischen Philosophie verfahren. — Übrigens gilt alles Bisherige nur in Bezug auf die Wissenschaft und den ihr angemessenen Ausdruck. Im Leben und nach dem für's Leben bestimmten volksmäßigen Redegebrauche kann man unbedenklich nicht nur von Pflichten gegen Gott, sondern auch von Pflichten gegen Verstorbene, gegen Thiere und gegen die leblose Natur sprechen.

§. 23.

Vermöge des Tugendgesetzes ist jedes sinnlich-vernünftige Wesen verpflichtet, die Würde der vernünftigen Natur in sich und Anderen dergestalt zu achten, daß es nicht nur alles lasse, wodurch den Zwecken solcher Wesen Abbruch geschehen würde, sondern auch alles thue, wodurch jene Zwecke befördert werden können — vorausgesetzt nähmlich (was sich hier eigentlich von selbst versteht) daß jene Zwecke auch von der Vernunft gebilligt werden, oder Zwecke der vernünftigen Natur selbst seyen. Hieraus entspringt der Unterschied zwischen Pflichten der Ge=

rechtigkeit und Pflichten der Gütigkeit. Jene sind ihrem Wesen nach negativ, diese positiv, ob sie gleich in ihrer Anwendung auf bestimmte Fälle diesen Charakter umtauschen können. Gerechtigkeit und Gütigkeit selbst können als die beyden Haupttugenden (virtutes cardinales) betrachtet werden, wodurch alle sittlich-gute Handlungsweisen eines sinnlich-vernünftigen Wesens, welche als besondere Tugenden aufgeführt zu werden pflegen, bedingt sind.

Anmerkung 1.

Gerechtigkeit im ethischen Sinne ist etwas anderes als Gerechtigkeit im juridischen Sinne, obgleich das Wort seinem Ursprunge nach juridisch ist (I. §. 21). Jene bezieht sich nicht bloß auf Andere und den im Verkehre mit ihnen zu beschränkenden äußeren Freyheitsgebrauch, sondern auch auf das handelnde Subject selbst und dessen innere Gesinnung, wodurch eben dessen Handlungsweise den Charakter der Tugend annimmt. Die Tugend der Gerechtigkeit ist also diejenige sittlich-gute Handlungsweise, vermöge der man aus Achtung gegen die Würde der vernünftigen Natur in sich selbst und Anderen alles unterläßt, wodurch den Zwecken sinnlich-vernünftiger Wesen Abbruch geschehen würde. Daher ist auch eine Pflicht der Gerechtigkeit mehr als eine bloße Rechtspflicht. Es ist Rechtspflicht, seine Schulden zu bezahlen, aber eine Pflicht der Gerechtigkeit, dieß gern und willig und daher selbst dann zu thun, wenn es nicht erzwungen

werden könnte. Es ist eine Pflicht der Gerechtigkeit, auch sein eigenes Leben nicht zu zerstören, während nach der Rechtspflicht bloß die Zerstörung eines fremden Lebens unerlaubt ist. Unmäßigkeit im Genusse der Nahrungsmittel widerstreitet der Pflicht der Gerechtigkeit gegen sich selbst, während in dieser Beziehung gar keine Rechtspflicht statt findet. Denn was geht es Andere an, wenn ich mich durch Trunkenheit entehre, wofern ich nur in diesem Zustande ihr Rechtsgebieth unverletzt lasse? — Das Princip aller Pflichten der Gerechtigkeit ist daher kurz ausgedrückt der Satz: Unterlaß alles, was den Zwecken der Vernunft widerstreitet, aus Achtung gegen die Würde eines vernünftigen Wesens! Und der Grund dieses allgemeinen Pflichtgebothes ist, weil die Maxime, den Zwecken der Vernunft entgegen zu wirken, unmöglich als Gesetz für alle vernünftigen Wesen gelten könnte (§. 6). Hieraus erhellet zugleich der negative Charakter der Pflichten der Gerechtigkeit. Denn ihr allgemeines Princip hat die Gestalt eines Verboths. In seiner Anwendung auf bestimmte Fälle und Gegenstände aber werden dadurch nicht immer bloße Unterlassungen, sondern auch oft wirkliche Thätigkeiten gefodert, z. B. die gewissenhafte Erfüllung eines Versprechens, wenn es auch nach dem Rechtsgesetze keinem Zwang unterliegen würde, die freywillige Erklärung der Wahrheit in Fällen, wo uns niemand der Unwahrheit überführen könnte u. d. gl.

Anmerkung 2.

Gütigkeit ist etwas anderes als Güte, wiewohl der gemeine Redegebrauch beyde Ausdrücke oft verwechselt, wie im Lateinischen benignitas und bo-

nitas. Denn die sittliche Güte, welche eigentlich Gutheit heißen sollte, äußert sich eben sowohl durch Gerechtigkeit als durch Gütigkeit. Die Tugend der Gütigkeit ist nähmlich diejenige sittlich-gute Handlungsweise, vermöge der man aus Achtung gegen die Würde der vernünftigen Natur in sich selbst und Anderen alles thut, wodurch die Zwecke sinnlich-vernünftiger Wesen befördert werden können. Wer also Vollkommenheit und Glückseligkeit, unter welchen beyden Titeln man alle Zwecke sinnlich-vernünftiger Wesen befassen kann, nicht nur in Bezug auf sich, sondern auch in Bezug auf Andere, soweit es überhaupt in seinem Vermögen steht, zu befördern strebt, der heißt gütig im ganzen Umfange des Worts. Daher wird auch die Gütigkeit im Verhältnisse zur Gerechtigkeit als etwas Verdienstliches betrachtet, ungeachtet sie an und für sich ebenfalls Schuldigkeit, d. h. etwas Pflichtmäßiges ist. Das Princip aller Pflichten der Gütigkeit aber ist der Satz: Thue alles, was du kannst, zur Verwirklichung der Zwecke der Vernunft aus Achtung gegen die Würde eines vernünftigen Wesens! Und der Grund dieses Geboths ist wieder die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, in welche die Maxime, die Zwecke der Vernunft nicht befördern zu wollen, keineswegs passen würde. Da nun die Beförderung gewisser Zwecke eine positive Thätigkeit ist, so sind auch die hierauf sich beziehenden Pflichten der Gütigkeit ihrem wesentlichen Charakter nach positiv. In einzelnen Fällen aber kann wohl ein bestimmter Zweck auch durch eine gewisse Unterlassung befördert werden, z. B. wenn jemand auf den Besitz eines Gutes verzichtet, nach welchem ein Anderer strebt, und dieser dadurch seinen

Zweck erreicht, oder wenn jemand seinem verunglückten Schuldner Nachsicht oder Erlaß gibt und ihm dadurch wieder aufhilft.

Anmerkung 3.

Sobald man Gerechtigkeit und Gütigkeit in dem hier angedeuteten Umfange nimmt und nicht dem beschränkten gemeinen Redegebrauche folgt, welcher jene auf die bloße Nichtverletzung des strengen Rechts und diese auf bloße Gefälligkeiten und Geschenke beschränkt: so kann es keine sittlich gute Handlungsweise geben, die nicht entweder unter der Idee der Gerechtigkeit oder unter der Idee der Gütigkeit stände. Denn das, was man Frömmigkeit oder auch Gottseligkeit nennt, ist nicht bloße moralische, sondern religiöse Güte, und kommt also hier noch nicht in Erwägung. Sonach gäb' es nur zwey Cardinaltugenden, die sich aber leicht in vier, wie gewöhnlich, zerfällen lassen, wenn man darauf reflectirt, daß die Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit sowohl Selbst- als Gemeinschaftspflichten seyn können (§. 22). Die vier Cardinaltugenden wären dann

1) Gerechtigkeit gegen sich selbst.
2) Gerechtigkeit gegen Andere.
3) Gütigkeit gegen sich selbst.
4) Gütigkeit gegen Andere.

Dagegen führt Plato (de rep. IV. de legg. III. XII. Opp. II, 428. 688. 963., ed. Steph.) als Haupttugenden, die er auch ειδη oder μερη της αρετης (formae s. partes virtutis) nennt, folgende vier auf: Σοφια (φρονησις, νους), σωφροσυνη, ανδρεια, δικαιοσυνη. Hierin folgten ihm auch größten Theils die späteren Sittenlehrer, besonders die Stoiker, welche nach

Cicero (de off. I. 5 ss.) folgende vier Haupttugenden annahmen: Solertia in perspiciendo vero, justitia cum liberalitate conjuncta, fortitudo s. animi magnitudo, modestia s. temperantia. Auch nahmen manche Stoiker nach den drey Haupttheilen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) drey Hauptarten der Tugend an, eine logische, physische und ethische. Allein bey der letzten Eintheilung wird das Wort Tugend in einer viel zu weiten Bedeutung genommen, indem man es auch auf das Nichtsittliche bezieht; und der ersten fehlt es an aller logischen Schärfe, indem man gar nicht einsieht, warum gerade vier solche Haupttugenden angenommen werden. Auch befaßt die Weisheit (σοφια, welches Wort eigentlich weit mehr sagen will als solertia in perspiciendo vero) alle Tugenden überhaupt, wieferne dieselben mit einer practischen, (d. h. den Willen antreibenden und über die Macht der Neigung erhebenden) Erkenntniß des Guten verknüpft sind und durch dieselbe in allen ihren Äußerungen geleitet werden. Daher nennt Plato auch die Weisheit eine Führerinn der übrigen Tugenden (ἡγεμων της ξυμπασης αρετης); und die Stoiker dachten sich unter ihrem Weisen nichts anderes, als das Ideal eines vollendeten Tugendhaften. Weil aber der Mensch dieses Ideal nie erreicht, so sagt Plato am Ende des Phädrus, daß το σοφον Gott allein, dem Menschen hingegen nur το φιλοσοφον zukomme, weil eben die Philosophie von ihrer wesentlichen Richtung auf die Weisheit als ihr letztes Ziel den Nahmen hat. In diesem höheren Sinne wäre dann die Weisheit noch weniger eine besondere Tugend, sondern vielmehr, wie die Heiligkeit, eine Ei-

genschaft Gottes (§. 11. Anm. 1). — Ein neuerer Moralist (Clodius de virtutibus, quas cardinales appellant. Lips. 1815. 4.) hat zwar die alte Unterscheidung der vier Cardinaltugenden psychologisch durch Beziehung auf die vier Grundvermögen der Seele, Wille, Verstand, Sinn und Vernunft, zu rechtfertigen gesucht. Er sagt nähmlich S. 14: „Quodsi animus humanus quatuor formis, scilicet voluntate, intelligentia, sensu et ratione, est praeditus, facile intelligitur, fortitudinem voluntatis, sapientiam intelligentiae, temperantiam sensus, justitiam rationis virtutem atque perfectionem esse." Allein erstlich unterliegt selbst jene psychologische Eintheilung der Seelenvermögen manchem Zweifel; und dann spielt hier die Weisheit eine sehr untergeordnete Rolle, indem sie als bloße Verstandestugend nichts weiter als Lebensklugheit seyn würde. Dieß ist aber gar nicht im Sinne der Alten, am wenigsten Plato's der die Weisheit als die Königinn aller Tugenden preist. — Ein anderer neuerer Moralist (Klotsch im Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 46 ff.) nimmt auch vier Cardinaltugenden an, nennt aber als solche: Klugheit, Gerechtigkeit, Humanität und Religiosität. Die erste, welche der fest entschiedene Wille seyn soll, „bey allen freyen und überlegten Handlungen den Empfindungen eines sicheren Vortheils gemäß sich zu entschließen," können wir nach unseren Grundsätzen für keine wahre Tugend anerkennen. Die letzte gehört in die Religionslehre. Also bleibt für die eigentliche Tugendlehre nur Gerechtigkeit und Humanität

übrig. Für Humanität aber setzen wir lieber Gütigkeit, weil der Gütige im obigen Sinne nothwendig auch den festen Willen hat, „den Vorstellungen von dem Werthe anderer Personen, nach den Foderungen des sittlichen Gefühls, gemäß zu handeln," was eben dieser Moralist unter Humanität versteht. — Sind nun Gerechtigkeit und Gütigkeit die beyden Cardinaltugenden, so sind Ungerechtigkeit und Ungütigkeit, die man gewöhnlicher Lieblosigkeit nennt, die beyden Cardinallaster, gleichsam die Wurzeln alles moralischen Übels. Jene widerstrebt den Zwecken der vernünftigen Natur, hat also einen positiven — diese will jene Zwecke nur nicht befördern, hat also einen negativen Charakter, wie es auch vermöge des Gegensatzes nicht anders seyn kann.

§. 24.

Da ein Tugendgesetz entweder ein reines, d. h. bloß formales, oder ein angewandtes, d. h. zugleich materiales seyn kann; so können auch die dadurch bestimmten Pflichten in reine und angewandte eingetheilt werden. Da ferner ein angewandtes Tugendgesetz die sittliche Handlungsweise in Bezug auf das Materiale der Handlung entweder durchgängig, d. h. für alle Fälle zureichend, oder nur im Allgemeinen, d. h. auf eine für jede und für die ganze Handlung unzureichende Weise bestimmen, mithin ein vollkommen oder unvollkommen bestimmendes Gesetz seyn kann; so können auch die dadurch bestimmten Pflichten in vollkom-

mene und unvollkommene eingetheilt werden. Jene sind von enger, diese von weiter Verbindlichkeit. Jene gehören zu den Pflichten der Gerechtigkeit, diese zu den Pflichten der Gütigkeit.

Anmerkung 1.

Ein reines Tugendgesetz erklärt nur eine gewisse Handlungsweise für vernunftmäßig und sittlich nothwendig, z. B. die gerechte oder die gütige (§. 23. Anm. 1 und 2); ein angewandtes aber bestimmt zugleich einen Gegenstand oder Handlungsfall, in Beziehung worauf ich so oder so handeln soll, z. B. daß ich ein anvertrautes Gut gehörig verwahren und zurückgeben, oder einen Hülfsbedürftigen nach Kräften unterstützen soll. Jedes angewandte Tugendgesetz ist also zwar ein materialer practischer Grundsatz; denn es bestimmt etwas als Gegenstand des Willens oder als Stoff der Handlung (objectum voluntatis tamquam materia agendi). Aber es unterscheidet sich wesentlich von den bloß materialen Grundsätzen, indem es zugleich auch formal ist; denn es bestimmt den Gegenstand oder Stoff nur in Bezug auf jene Handlungsweise (forma agendi), die an und durch ihn verwirklicht werden soll. Die sittliche (gerechte oder gütige) Handlungsweise ist in dem gegebenen Handlungsfalle selbst der Grund, warum ich gerade dieses oder jenes will, diese oder jene Handlung vollziehe; während die practischen Grundsätze, so bloß material sind, den Bestimmungsgrund des Willens selbst vom dargebothenen Gegenstande und dessen Verhältnisse zum sinnlichen Triebe hernehmen, wobey

die Frage, ob das, was geschieht, auch an sich gut sey, gar nicht in Betrachtung kommt (§. 7. nebst der Anm.). Denn es sind eigentlich nur die angenehmen oder nützlichen Folgen der Handlung, worauf dabey gesehen und um welcher willen gehandelt wird. Ist nun dieser Unterschied zwischen reinen und angewandten Tugendgesetzen gegründet, so können auch die aus jenen Gesetzen hervorgehenden Pflichten mit Recht in reine und angewandte eingetheilt werden. Indessen ist so viel gewiß, daß alle im Leben zur wirklichen Erfüllung gegebene Pflichten angewandter Natur sind, denn man kann nicht wirklich handeln als in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand oder Stoff. Die reinen Pflichten kennt nur die Wissenschaft, und es gibt deren, genau genommen, nur zwey, die Pflicht der Gerechtigkeit und die der Gütigkeit überhaupt. Denn schon durch den Zusatz — gegen sich selbst oder Andere — wird ein Gegenstand des Handelns angedeutet. Da jedoch hierdurch noch kein bestimmter Handlungsfall gegeben ist, auf welchen nun die Anwendung von der Pflicht der Gerechtigkeit oder der Gütigkeit gegen mich oder Andere zu machen wäre: so sind erst diejenigen Pflichten angewandt im eigentlichen Sinne zu nennen, welche im Leben selbst zur Erfüllung gegeben sind, z. B. die Pflichten eines bestimmten Berufs oder eines sonst gegebenen Lebensverhältnisses. Wir werden uns auch im Grunde erst durch solche bestimmte Pflichtverhältnisse bewußt, daß unsere Handlungen sich nach allgemeinen Gesetzen richten sollen. Die angewandten Pflichtgebothe oder Tugendgesetze treten daher allerdings früher in unser empirisches Bewußtseyn; aber die reinen sind doch die ursprünglichen Be-

dingungen von jenen und haben daher auch in der Wissenschaft von dem Ursprünglichen in Ansehung des Practischen die Priorität vor denselben.

Anmerkung 2.

Ein angewandtes Tugendgesetz heißt vollkommen bestimmend (lex perfecte determinans, auch schlechtweg lex obligans), wenn dadurch sowohl der Gegenstand, worauf sich die gesetzliche Foderung bezieht, als auch das, was in Bezug auf denselben gethan oder unterlassen werden soll, vollständig und genau für alle Fälle bestimmt ist, z. B. Halte jeden rechtmäßigen Vertrag! Zerstöre nicht dein eigenes Leben! Beraube dich nicht des Vernunftgebrauchs! Eben darum heißen auch die daraus hervorgehenden Pflichten vollkommen bestimmte oder schlechtweg vollkommene (officia perfecte determinata s. perfecta — κατορθωματα, recte facta, nach den Stoikern und Cicero), indem sie von einem für jede und für die ganze Handlung zureichenden Grunde abhängen. Dagegen heißt ein angewandtes Tugendgesetz unvollkommen bestimmend (lex imperfecte determinans, auch lex obligandi), wenn es den Gegenstand und das in Bezug auf denselben zu Thuende oder zu Lassende nur überhaupt bestimmt, so daß für den Handelnden im einzelnen Falle noch eine nach anderweiten Gründen anzustellende Wahl übrig bleibt, z. B. Sey fleißig oder sparsam! Unterstütze die Nothleidenden! Denn hier fragt sich noch, in Bezug worauf, auf welche Art und in welchem Grade man fleißig oder sparsam oder hülfreich seyn soll. Darum heißen auch die aus solchen Gesetzen entspringenden Pflichten unvollkommen bestimmte oder schlechtweg

unvollkommene (officia imperfecte determinata s. imperfecta — καθηκοντα, honesta et decora, nach den Stoikern und Cicero), indem sie von einem nicht für jede und die ganze Handlung zureichendem Grunde abhängen. Das handelnde Subject hat hier gleichsam noch einen Spielraum für die Wahl des Gegenstandes, der Art und des Grades seiner Thätigkeit, welcher dort nicht statt findet. Darum betrachtet man die Verbindlichkeit zum Handeln als weiter oder enger (obligatio latior vel angustior), je nachdem man nach einem unvollkommen oder vollkommen bestimmenden Gesetze zu handeln hat.

Anmerkung 3.

Wenn man den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten genauer betrachtet, so fällt er eigentlich mit jenem zusammen, wo wir Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit unterschieden (§. 23). Denn nur bey jenen ist eine vollkommene oder durchgängige Bestimmung der Handlung mittelst eines angewandten Tugendgesetzes möglich. Der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten bezieht sich daher auch bloß auf die angewandte Gesetzgebung der Vernunft; d. h. wenn man von den reinen Pflichtgebothen der Gerechtigkeit und der Gütigkeit eine Anwendung auf einzelne Handlungsfälle im menschlichen Leben macht, so zeigt sich bey den Pflichten der Gütigkeit eine gewisse Unzulänglichkeit in der gesetzlichen Bestimmung, indem ich z. B. wenn ich wohlthätig gegen Andere seyn soll, nun erst noch entscheiden muß, gegen wen, auf welche Art und in welchem Maße ich wohlthätig seyn soll, da ich es gegen Alle und auf dieselbe Art und

in demselben Grade doch nicht seyn kann, auch nicht soll. Die Pflicht selbst ist also zwar nicht unvollkommen — denn die Verpflichtung zur Wohlthätigkeit als einer sittlich nothwendigen Handlungsweise kann keinem Vernünftigen zweifelhaft seyn — wohl aber die gesetzliche Bestimmung dessen, was in jedem Falle, wo die Pflicht der Wohlthätigkeit oder irgend eine andere Pflicht der Gütigkeit zur Anwendung kommt, zu thun oder zu lassen. Um jedoch aller Mißdeutung, als könnte man sich der unvollkommenen Pflichten wohl entschlagen, wenn man nur die vollkommenen gehörig erfüllte, vorzubeugen, wär' es wohl besser, diese Pflichten nur vollkommen und unvollkommen bestimmte zu nennen. Hieraus erhellet zugleich, daß es auch vollkommene oder vollkommen bestimmte Pflichten des Handelnden gegen sich selbst geben könne und müsse — daß vollkommene und Zwangs- oder Rechtspflichten keine Wechselbegriffe seyen — und daß die Ethik oder Moral, als Tugendlehre betrachtet, eben sowohl von vollkommenen als von unvollkommenen Pflichten zu handeln habe. Die Frage aber, ob es auch Handlungen gebe, die das Gesetz nicht bloß unvollkommen, sondern gar nicht bestimme, d. h. völlig unbestimmt (ungebothen und unverbothen) lasse, mithin als gleichgültige Dinge (αδιαφορα) dem Belieben des Handelnden anheim stelle, ist bereits oben §. 13. Anm. 4.) beantwortet. Wir bemerken also nur noch, daß es eigentlich eine bloße, obwohl nothwendige, Folge unserer Beschränktheit in der Erkenntniß, mithin auch in der sittlichen ist, wenn uns gewisse Handlungen als unvollkommen oder gar nicht bestimmt durch das Sittengesetz erscheinen. In den Augen einer unendlichen

Vernunft müßte jeder Handlungsfall der genauesten sittlichen Bestimmung unterworfen seyn.

§. 25.

Da reine Tugendgesetze einander nicht widerstreiten, d. h. ganz oder zum Theil aufheben können, so können auch die dadurch bestimmten reinen Pflichten nicht mit einander collidiren. Angewandte Tugendgesetze aber können wegen der zusammen gesetzten Handlungsfälle, worauf sie sich beziehen, einander wohl gegenseitig beschränken. Daher ist auch eine Collision angewandter Pflichten möglich; und wie fern in einem solchen Falle die eine Pflicht als die eben jetzt zu erfüllende der andern sonst auch zu erfüllenden vorgeht, in so fern, also nur vergleichungsweise, kann man auch höhere und niedere Pflichten unterscheiden.

Anmerkung 1.

Da reine Tugendgesetze nur eine gewisse Handlungsweise überhaupt als sittlich nothwendig bestimmen, so kann das eine Gesetz dem anderen nicht widerstreiten, weil sonst in der Gesetzgebung der Vernunft selbst ein Widerstreit enthalten seyn müßte, der, wo nicht alles Handeln überhaupt, doch ein durchaus einstimmiges Handeln unmöglich machte. Jene Gesetzgebung aber ist eben auf Bewirkung einer absoluten Harmonie unserer practischen Thätigkeit gerichtet (I. §. 5.). Mithin können auch weder die Pflichten gegen uns selbst mit denen gegen Andere noch die Pflichten der Gerechtigkeit mit denen der Gütigkeit collidiren,

wenn dieselben bloß als reine Pflichten, d. h. als allgemeine sittlich-nothwendige Handlungsweisen betrachtet werden. Denn Collision bedeutet in der Moral nicht etwa einen Widerstreit der Pflichten und der Neigungen — wo kein Zweifel ist, daß diese jenen überall nachstehen müssen — sondern einen Widerstreit der Pflichten selbst, d. h. ein solches Verhältniß derselben, vermöge dessen eine Pflicht die andere entweder ganz oder doch zum Theil aufhebt, mithin wenigstens ihren Umfang beschränkt. Soll also ein solches Verhältniß statt finden, so kann es nur im Kreise der angewandten Tugendgesetze und Pflichten vorkommen. Hier sind nähmlich Fälle von so zusammengesetzter Natur denkbar, daß es nicht möglich, zwey an und für sich gute und darum pflichtmäßige Handlungen zugleich auszuüben, wo also entschieden werden muß, welche von beyden oder was überhaupt geschehen solle, damit doch etwas geschehe oder die Vernunftfoderung in irgend einer Hinsicht befriedigt werde. Wird nun in solchen Fällen nach dem Urtheile der Vernunft selbst die eine Pflicht der anderen vorgezogen, oder diese durch jene in der Ausübung beschränkt, so kann jene allerdings die höhere und diese die niedere heißen. Offenbar aber ist dieser Unterschied der Pflichten durchaus relativ. Denn an und für sich oder absolut betrachtet ist eine Pflicht so hoch oder wichtig als die andere. Daher würde auch die Geringschätzung und Vernachlässigung irgend einer Pflicht unter dem Vorwande ihrer Unwichtigkeit schon eine unsittliche Denkart verrathen, weil sie mit der Achtung gegen das Gesetz und der damit verbundenen Liebe zum Guten unmöglich bestehen könnte (§. 10).

Anmerkung 2.

Da die Collision der Pflichten nur aus der angewandten Gesetzgebung der Vernunft hervorgeht, und daher nur in Bezug auf angewandte Pflichten statt findet, so gehört die Auflösung der Collisionsfälle, die sich in der Erfahrung ergeben können, eigentlich in die angewandte Moral, als welcher alles Casuistische in der Tugendlehre anheim fällt (§. 3. Anm.). Indessen muß doch die reine Moral einige regulative Principien aufstellen, nach welchen sich die moralische Urtheilskraft in dieser Hinsicht zu richten hat. Dergleichen Grundsätze dürften folgende seyn:

1) Unter sonst gleichen Umständen geht die Selbstpflicht der Gemeinschaftspflicht vor. Der gesunde Menschenverstand hat diesen Grundsatz bereits in der sprichwörtlichen Sentenz angedeutet: Jeder ist sich selbst der Nächste. Wie es aber allen solchen Sentenzen geht, daß sie leicht gemißdeutet werden können, so ist es auch jener begegnet, daß sich der Egoismus ihrer bemächtigte und sie zu seinem Vortheile auslegte und anwandte. Die Regel will nähmlich nicht sagen: Das liebe Ich geht aller Welt vor — sondern: Wenn eine Pflicht gegen die eigene Persönlichkeit mit derselben Pflicht gegen eine fremde Persönlichkeit dergestalt collidirt, daß sie nicht beyde zugleich erfüllt werden können, so geht jene dieser vor. Der Grund aber ist, weil die eigene Persönlichkeit zu nächst im Wirkungskreise des Verpflichteten liegt, und dieser seine Pflichten gegen fremde Personen gar nicht erfüllen könnte, wenn er nicht die gegen sich selbst erfüllen wollte. Daher darf man nicht bloß nach dem Rechtsgesetze (I. §. 61. Anm. 1.), sondern auch nach

dem Tugendgesetze einen mörderischen Angriff selbst durch Tödtung des Angreifers abwehren. Die Pflicht, das eigene Leben zu erhalten, geht hier der Pflicht, das fremde Leben zu erhalten, vor. Jene Regel gilt aber auch in Bezug auf das Wohlseyn, sobald nur die Umstände gleich sind. Das Tugendgesetz kann nicht fodern, daß ein Kaufmann sein Gewerbe vernachlässige, damit das Gewerbe eines anderen Kaufmanns destomehr aufblühe, wenn es gleich fodern kann, daß er den anderen nicht zu Grunde richte, damit das eigene Gewerbe desto glücklicher von Statten gehe. Endlich gilt auch jene Regel nicht bloß für physische, sondern auch für moralische Personen. Jede Familie, jeder Staat ist zunächst gegen sich selbst verpflichtet, weil eine häusliche oder bürgerliche Gesellschaft nicht für andere Gesellschaften der Art wirken könnte, wenn sie nicht zuvörderst für die Erhaltung und Beförderung ihrer eigenen Wirksamkeit sorgen wollte.

2) Unter sonst gleichen Umständen geht die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Gütigkeit vor. Dieser Regel widerstreitet zwar oft die Praxis. Denn da die Gütigkeit in den Augen der Menge mehr glänzt, als die Gerechtigkeit, eben darum auch mehr gerühmt wird und so der Eitelkeit schmeichelt: so ist man gewöhnlich lieber gütig als gerecht, und erfüllt wohl gar die Pflichten der Gütigkeit auf Unkosten der Gerechtigkeit, wie jener Crispin, der das Leder stahl, um den Armen Schuhe zu machen. Die Theorie aber kann dieß nicht billigen; sie muß vielmehr die Gerechtigkeit für die Conditio sine qua non der Gütigkeit erklären. Denn wie

kann man vernünftiger Weise die Zwecke der vernünftigen Natur in uns selbst oder Anderen dadurch befördern wollen, daß man jenen Zwecken entgegen wirkt? Es ist wohl Pflicht, einem Unglücklichen aus der Noth zu helfen. Könnt' ich aber dieß nicht anders, als durch Unglücklichmachung eines Dritten, durch Ablegung eines falschen Zeugnisses, durch Fällung eines ungerechten Richterspruchs u. d. gl., so hebt sich die Pflicht der Gütigkeit, weil sie in dieser Anwendung auf den gegebenen Fall mit einer Pflicht der Gerechtigkeit collidirt, welche höher ist als jene.

3. Unter sonst gleichen Umständen geht die auf das Ganze sich beziehende Pflicht der Pflicht in Bezug auf einen Theil desselben vor. Denn das Ganze ist auch in moralischer Hinsicht mehr als der Theil. Es ist z. B. Pflicht, jedes einzelne Glied unseres Körpers zu erhalten. Aber wenn der ganze Körper nicht anders als mit Aufopferung eines Arms oder Fußes erhalten werden kann, so ist eben diese Aufopferung Pflicht. Die Pflicht in Bezug auf den ganzen Körper hebt also hier die Pflicht in Bezug auf dieses einzelne Glied desselben auf. Dieß läßt sich auch auf idealische Ganze anwenden. Ein solches ist z. B. der Staat. Denn als ein Ganzes, in welchem eine Menge von einzelnen Menschen zur gemeinschaftlichen Wirksamkeit für gewisse Zwecke vereinigt sind, existirt er eigentlich nur in der Idee. Da es aber eine practische Idee ist, deren Realisirung die Vernunft selbst fodert (I. §. 71): so fodert auch die Vernunft, daß sich jedes Glied jenes Vereins dem Ganzen unterordne und selbst sein einzelnes Leben hingebe, wenn das Leben des Ganzen in Gefahr ist. Auch hier geht die Pflicht in Bezug auf

das Ganze (den Staat) der Pflicht in Bezug auf den Theil (den einzelnen Bürger) vor. Dadurch wird also der erste Grundsatz näher bestimmt. Die Pflicht des einzelnen Bürgers gegen sich selbst (sein eigenes Leben zu erhalten) collidirt nähmlich dann nicht mit einer einfachen Gemeinschaftspflicht (das Leben anderer einzelnen Bürger zu erhalten), sondern mit einer zusammengesetzten (das Leben des ganzen Staats zu erhalten, in welchem auch sein eigenes, wie das Leben aller einzelnen Bürger, begriffen ist). Die Umstände sind also hier nicht gleich und darum muß immer bey Entscheidung gegebener Collisionsfälle auf alle drey Grundsätze zugleich gesehen werden.

Anmerkung 3.

Die Entscheidung eines Collisionsfalles nach den angezeigten drey Grundsätzen ist eigentlich nichts anderes als die Bestimmung, welches von zwey angewandten Pflichtgebothen, die sich auf einen gegebenen Handlungsfall zu beziehen scheinen, in dieser Beziehung aber nicht zugleich erfüllbar sind, sich eigentlich auf jenen Fall beziehe, was also in demselben wirklich und allein Pflicht sey. Zu einer solchen Bestimmung aber sind allgemeine Regeln, dergleichen obige Grundsätze sind, nicht hinreichend. Denn diese Regeln bedürfen ja auch wieder einer besonderen Anwendung auf den gegebenen Fall durch moralische Urtheilskraft. Mischt sich nun hier, wie gewöhnlich, die Neigung ins Spiel, so besticht sie leicht die Urtheilskraft und macht diese zum Sophisten. So berufen sich z. B. die, welche sich der Pflicht, das Vaterland selbst mit Aufopferung des Lebens zu vertheidigen, entziehen wollen, auf die Pflicht der Selbsterhaltung, um sich vor sich

selbst oder Anderen wegen ihrer Feigheit zu entschuldigen. Aber es ist nicht der Gedanke der Pflicht, sondern der natürliche Trieb, welcher hier den Ausschlag gibt. Wäre jenes der Fall, so würden sie nicht bloß bedenken, was sie dem Theil (sich selbst), sondern auch was sie dem Ganzen (dem Staate) schuldig sind. Zur richtigen Entscheidung der Collisionsfälle ist daher Gewissenhaftigkeit nöthig. Wo diese herrscht, da tritt das moralische Urtheil, was in diesem Augenblicke gethan oder gelassen werden soll, so schnell und so lebendig ins Bewußtseyn, daß es keines Abwägens der Gründe für und wider bedarf. Entstehen dennoch Zweifel, so rühren sie gewöhnlich von der sich immerfort regenden Neigung her, die da fragt, ob es denn auch wirklich nothwendig sey, dieses oder jenes Opfer zu bringen. Soll nun wirklich geschehen, was das Tugendgesetz oder die Pflicht heischt, so muß der Handelnde einen tugendhaften Charakter haben. Und so entsteht natürlich die Frage, wie und wodurch ein solcher gebildet werde. Diese Frage führt uns also nun von der Ethik im engsten Sinne zur sogenannten Asketik oder Tugendmittellehre, als einer moralischen Methodenlehre (§. 3. Anm.).

Der reinen Tugendlehre zweyter Abschnitt.

Reine ethische Methodenlehre.

§. 26.

Die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend in jedem sinnlich-vernünftigen Wesen ist die Freyheit des Willens, oder das Vermögen der Selbstbestimmung zum Handeln nach den Gesetzen der Vernunft (Fund. §. 82.). Daher muß derjenige, welcher tugendhaft werden soll, vor allen Dingen an seine Freyheit glauben, weil er sonst nicht einmahl ernstlich nach der Tugend streben könnte; ohne dieses Streben aber würd' es auch keine Tugendübung und kein Tugendmittel geben.

Anmerkung.

Durch das in unserem Bewußtseyn sich ankündigende Vernunftgeboth ist nur die Form der Sittlichkeit überhaupt bestimmt (§. 7). Der Stoff derselben aber ist gegeben durch gewisse Gegenstände in der Sinnenwelt, worauf sich unsere Vorstellungen und

Bestrebungen beziehen, vermöge des Wechselverhältnisses zwischen uns und der Natur und unseres davon abhängigen Zustandes. Bey jedem Handlungsfalle, der unter den Begriff der Sittlichkeit fällt, kommt daher eine doppelte Foderung vor, eine Foderung des Gewissens, d. h. der Vernunft, die uns in den sogenannten Regungen des Gewissens ihr Gesetz verkündet, und eine Foderung des Gelustens, d. h. des nach Befriedigung strebenden Triebes, der da begehrt, was ihm Lust, und verabscheut, was ihm Unlust erregt. Dieses Begehren und Verabscheuen ist, an und für sich betrachtet, unwillkührlich und steht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit; daher wir es auch mit den vernunftlosen Thieren gemein haben. Wäre nun auch unser Wille genöthigt zu wollen, was der Trieb begehrt, und nicht zu wollen, was der Trieb verabscheut, so könnte vom Sollen, d. h. von der Pflicht, und also auch von der Tugend als einem pflichtmäßigen Verhalten aus Achtung gegen ein Gesetz, welches ohne Rücksicht auf den Trieb etwas als schlechthin gut gebiethet und das Entgegengesetzte als schlechthin böse verbiethet, nicht die Rede seyn. Der Wille muß also ein über den Trieb und die denselben beherrschende Naturnothwendigkeit erhabenes, mithin freyes Vermögen seyn, damit wir auch wollen können, was wir sollen. Darum betrachten wir mit Recht in der ethischen Methodenlehre die Freyheit des Willens als die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend, so daß dieselbe nicht erst durch irgend eine Übung oder irgend ein Hülfsmittel hervorgebracht zu werden braucht, sondern schon a priori,

das heißt eben ursprünglich, jedem vernünftigen Wesen zukommt. Die speculativen Schwierigkeiten, welche mit der Annahme der Freyheit verknüpft sind, gehen uns hier nichts an, sind auch schon beseitigt, soweit dieß für die Theorie möglich (Th. Ph. II. §. 173.). Wir fodern hier bloß, daß der, so tugendhaft werden soll und will, an seine Freyheit fest und innig glaube, weil er sonst jenes gar nicht ernstlich wollen, mithin auch von allen ethisch-methodischen Vorschriften gar keinen Gebrauch machen könnte. Das erste Wort also, was die Asketik gleichsam zu dem Candidaten der Tugend spricht, ist der Zuruf: Glaube an die Freyheit deines Willens, d. h. an die Möglichkeit der Tugend! Dieser Glaube ist um so nöthiger, je öfter vielleicht jemand mit seinen der Tugend widerstrebenden Begierden gekämpft und in diesem Kampfe untergelegen hat. Denn alsdann entsteht gar leicht der Gedanke, es sey doch alles Streben nach dem Guten vergebens, man müsse sich der Naturnothwendigkeit unterwerfen, sie möge zum Guten oder zum Bösen führen. Quo me fata trahant, sequar. Daß dieser moralische Fatalismus nichts anderes als Verzweiflung an der Tugend sey und daraus nur ein unbedingtes Ergeben an das Laster (gleichsam ein Sich-selbst-verschreiben an den Teufel) entstehen könne, leuchtet von selbst ein.

§. 27.

Da jedes sinnlich-vernünftige Wesen auch in sittlicher Hinsicht unter dem Gesetze der allmähligen Entwickelung steht, dieser Entwickelung aber mancherley Hindernisse entgegen tre-

ten können; so kommt es beym Streben nach der Tugend und aller sogenannten Tugendübung hauptsächlich darauf an, daß die Hindernisse der Bildung eines tugendhaften Charakters möglichst entfernt werden. In dieser Entfernung besteht die zweyte Bedingung der Tugend, weil eben dadurch dem handelnden Subjecte die Aeußerung seiner freyen moralischen Kraft erleichtert wird. Nur in dieser Hinsicht kann man sagen, daß die Tugend etwas Lehr- und Lernbares sey.

Anmerkung 1.

Wenn wir uns irgend ein sinnlich-vernünftiges Wesen, z. B. ein menschliches Individuum, denken, dessen körperliche und geistige Kräfte nicht nur in ihrem natürlich-gesunden Zustande sich befinden, sondern auch in jeder Hinsicht bis zur völligen Reife entfaltet sind: so können wir nicht umhin, es auch zugleich als tugendhaft zu denken. Denn es werden dann alle seine natürlichen Anlagen und Vermögen in ihrer Wirksamkeit zu einer vernunftmäßigen Handlungsweise zusammen stimmen; es werden dann alle diejenigen Bestimmungen seiner Thätigkeit beysammen seyn, wodurch ihm die freye Äußerung seines guten Willens nicht nur nicht erschwert, sondern erleichtert, wodurch seine sittliche Kraft in ihrem Aufschwunge zu allem Edlen und Großen nicht nur nicht gehemmt, sondern vielmehr befördert wird. Da aber ein sinnlich-vernünftiges Wesen nicht sogleich ursprünglich in einem solchen

Zustande sich befindet, so muß es sich nach dem Gesetze der allmähligen Entwickelung, welchem alles Lebendige, wiefern es in den Schranken der Sinnlichkeit befangen, unterworfen ist, erst nach und nach zu demselben empor arbeiten. Hierbey treten ihm natürlich eine Menge von Hindernissen entgegen, die selbst aus jenen Schranken der Sinnlichkeit hervorgehen und durch die eigene Kraft des Handelnden überwunden seyn wollen. Es liegen aber diese Hindernisse theils in gewissen natürlichen Bestimmungen des Subjectes, die man daher auch dessen Naturell nennt (wohin vorzüglich das sogenannte Temperament — die eigenthümliche Mischung des Körperlichen und Geistigen, des Thierischen und Vernünftigen in uns — gehört) theils in solchen Bestimmungen, die das Subject in der Zeitreihe durch zufällige Umstände, also meist unwillkührlich angenommen (wohin besonders alle Arten von Gewohnheiten — durch öftere Wiederhohlung entstandene Dispositionen zu gewissen Handlungsweisen — gehören). Hieraus ergibt sich dann eine natürliche Sinnes- oder Gemüthsart, die der sittlichen Gesinnung oder Denkart, wie sie seyn soll, bald mehr bald weniger widerstrebt. Ohne möglichste Entfernung jener Hindernisse — denn ganz beseitigen lassen sie sich nie — ist daher an keine Bildung eines tugendhaften Charakters zu denken. Und darum halten wir diese Entfernung mit Recht für die zweyte Bedingung der Tugend, von der aber die Willensfreyheit als erste immer wieder vorausgesetzt wird. Denn ohne alle geistige Selbstmacht würden wir, wie von Tugend überhaupt, so auch von Be-

siegung der Hindernisse der Tugend gar nicht einmahl reden können.

Anmerkung 2.

Die Frage, ob die Tugend lehr- und lernbar sey, ist schon von den alten Sittenlehrern aufgeworfen und verschieden beantwortet worden. Sieht man bloß auf die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend, so muß jene Frage freylich verneint werden. Denn wieferne die Tugend eine Sache der Freyheit ist, hängt sie bloß von dem eigenen freyen Entschlusse ab, dem Gesetze der Vernunft unbedingt zu huldigen. Man kann also dem Anderen wohl sagen, was er zu thun und zu lassen hat; man kann ihn auch zu einem solchen Thun und Lassen ermahnen; aber daß er der Ermahnung folge und nach den sittlichen Vorschriften wirklich handle, ist und bleibt immer seine eigene That. Sieht man dagegen auf die zweyte Bedingung der Tugend, so kann durch Belehrung und damit verbundene Ermahnung allerdings manches Hinderniß der Tugend entfernt werden; und in so fern ist jene Frage zu bejahen. Auch wäre ja die Ethik mit sammt der Asketik eine völlig überflüssige Sache, wenn dadurch die Bildung eines tugendhaften Charakters auf keine Weise befördert werden könnte. Daher widersprechen sich auch diejenigen, welche obige Frage durchaus verneinen und dennoch ethisch-asketische Regeln geben.

§. 28.

Die Hindernisse der Tugend sind theils nächste, theils entfernte (impedimenta virtutis proxima — remota). Jene beziehen

sich unmittelbar auf den Willen, und können daher durch eine fehlerhafte Bestimmung desselben die Pflichterfüllung erschweren, und das handelnde Subject vom Wege der Tugend ablenken. Diese vermögen dieß nur in so fern, als sie jene herbeyführen, und dadurch einen mittelbaren Einfluß auf die Willensbestimmung erlangen.

§. 29.

Als nächste Hindernisse der Tugend sind zu betrachten: Mangel- oder Fehlerhaftigkeit der moralischen Erkenntniß und der damit genau verbundenen religiösen Denkart — Ungeübtheit der Urtheilskraft im Anwenden sittlicher Begriffe und Grundsätze auf gegebene Fälle — Unempfindlichkeit des moralischen und Uebergewicht des physischen Gefühls.

Anmerkung.

Eine Menge unsittlicher Handlungen entstehen daraus, daß es dem Handelnden entweder an deutlichen und bestimmten Begriffen von dem, was sittlich gut und bös ist, oder an einer genauen und hinlänglichen Kenntniß des Stoffs seiner Handlungen, d. h. der Gegenstände, in Bezug auf welche, und der Umstände, unter welchen gehandelt werden kann und soll, oder auch an beydem, an formaler und materialer moralischer Erkenntniß fehlt. Wenn nun hierzu noch eine irreligiöse Denkart kommt, so daß

man an nichts Ewiges und Göttliches glaubt, oder eine superstiziöse, so daß man sich Gott als ein sinnlichen Neigungen und Leidenschaften unterworfenes Wesen vorstellt, dessen Beyspiel selbst im Bösen nachzuahmen (ego homuncio hoc non facerem?) und dessen Gunst auch durch bloße Geschenke zu gewinnen sey, oder das künftige Leben als ein Paradies der Wollust denkt, in welchem ein seliges Nichtsthun und ein fesselfreyer Umgang mit schönen Huris den Menschen erwarte: so kann es wohl nicht fehlen, daß der Mensch sich jede wenn auch noch so unsittliche That erlaube, sobald sie nur seinen Lüsten und Begierden Befriedigung verspricht. — Aber eine eben so reichhaltige Quelle unsittlicher Handlungen liegt zweytens darin, daß das handelnde Subject den gegebenen Fall, auf welchen die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze nun anzuwenden sind, falsch beurtheilt und daher auch eine unrichtige Anwendung von jenen macht. Es erkennt z. B. jemand wohl seine Verbindlichkeit zur Wohlthätigkeit im Allgemeinen an. Wenn sich ihm aber jetzt eine Gelegenheit dazu darbiethet, so entzieht er sich dem Hülfsbedürftigen, weil er glaubt, daß sein Vermögen zu helfen zu beschränkt sey, oder daß Andere noch eine nähere Verbindlichkeit dazu haben, mithin er in diesem Falle nicht dazu verpflichtet sey. So werden auch eine Menge von Ungerechtigkeiten in der Welt begangen, in der Meinung, daß man zu dieser oder jener Foderung an Andere befugt sey, oder daß Andere durch ihre Ungerechtigkeit uns berechtigt haben, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Die moralische Urtheilskraft veranlaßt also dann durch ihre Un-

geübtheit das handelnde Subject zu Pflichtverletzungen, und so verhindert diese Ungeübtheit die Ausbildung eines tugendhaften Charakters in jenem Subjecte. Denn je öfter man, wenn auch nur aus falschem Urtheile, sündigt, desto leichter gewöhnt man sich an eine pflichtwidrige Handlungsweise, und desto mehr stumpft sich das sittliche Gefühl ab. — Diese Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühls kann nach und nach einen so hohen Grad erreichen, daß das physische Gefühl mit allen daraus hervorgehenden Affecten und Leidenschaften ein entschiedenes Übergewicht erhält und den Willen gleichsam wider Willen mit sich fortreißt. Video meliora proboque, deteriora sequor. Hieraus entsteht zuletzt jene Herrschaft der Sünde, die man auch Sclaverey des Lasters nennt, wo der Mensch seine Willensfreyheit gleichsam verloren zu haben scheint, weil er nicht stark genug ist, den sinnlichen Antrieben zum Bösen zu widerstehen, ungeachtet er dieselbe als etwas Ursprüngliches eigentlich nie verlieren kann. Dadurch wird selbst das Bewußtseyn der sittlichen Begriffe und Grundsätze verdunkelt und die Urtheilskraft im richtigen Anwenden derselben auf gegebene Fälle geschwächt. Mithin liegt in jener Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühls ein Haupthinderniß der Tugend, indem dadurch auch die beyden ersten Hindernisse an Wirksamkeit gewinnen.

§. 30.

Als entfernte Hindernisse der Tugend sind alle die äußeren Umstände zu betrachten, durch welche die nächsten theils veranlaßt theils verstärkt werden können. Dahin ge-

hören vornähmlich, außer jenen Bestimmungen des Körperlichen, so auf das Geistige überhaupt einwirken, Erziehung und Unterricht, Beyspiel und Umgang, und alle die geselligen Verhältnisse, welche neben so manchen Auffoderungen zum Guten doch auch eine Menge von Anreitzen zum Bösen enthalten, und daher der Bildung eines tugendhaften Charakters manches schwer zu besiegende Hinderniß in den Weg legen.

Anmerkung.

Wenn ein sinnlich-vernünftiges Wesen nur durch einen organischen Körper mit der Außenwelt zusammen hängt, so wird es auch in Ansehung seiner sittlichen Wirksamkeit in einer gewissen Abhängigkeit von demselben stehen. Der Geist entwickelt sich in und mit dem Körper. Wachsthum und Abnahme des letzten kündigen sich auch in der Wirksamkeit des ersten an. Weil der jugendliche Körper mehr physisches Bedürfniß hat, so hat auch der jugendliche Geist gewöhnlich heftigere Begierden, denen der Wille, der sonst wohl auf das Gute gerichtet seyn kann, nicht selten unterliegt. Daher das Sprichwort: Jugend hat nicht Tugend. Indessen macht auch das Alter wegen seiner Hülflosigkeit zu gewissen Fehlern (z. B. zum Geitze) vorzugsweise geneigt und ist, wenn einmahl böse Gewohnheiten herrschend geworden, dann ein größeres Hinderniß der Tugend, als die Jugend. Daher sagt man auch wohl: Ein grauer Sünder bekehrt sich nicht. Nicht geringer ist der Einfluß des Temperaments, das doch hauptsächlich im Körperlichen be-

gründet ist, auf die sittliche Wirksamkeit, indem das sanguinische zur Wollust, das cholerische zum Zorne, das melancholische zum Mißtrauen geneigt macht, mithin jedes in einer bestimmten Sphäre des Sittlichen ein Hinderniß der Tugend werden kann. Und selbst der jedesmahlige Zustand des Körpers kommt hier in Betracht, indem z. B. Kränklichkeit unser Gemüth dergestalt verstimmen kann, daß es uns schwerer wird, unseren Pflichten in allen Lebensverhältnissen Genüge zu leisten. — Wie nachtheilig Erziehung und Unterricht auf das Gemüth in sittlicher Hinsicht wirken und dadurch der Bildung eines tugendhaften Charakters hinderlich werden können, theils durch einseitige Cultur des Gedächtnisses oder der Einbildungskraft oder des Verstandes und Vernachläßigung der höheren, auf das Übersinnliche gerichteten, Anlagen des Geistes, theils durch Veranlassung böser Gewohnheiten, die nachher nur mit großer Anstrengung wieder abzulegen, ist so bekannt, daß es keines Beweises bedarf. — Dasselbe gilt vom geselligen Umgange, wodurch man sich oft verleiten läßt, seinen Grundsätzen untreu zu werden und eine unsittliche Handlungsweise anzunehmen, bloß weil sie von Anderen befolgt und gebilligt wird. Dieses Mitmachen, was Andere machen, gegen das bessere Gefühl, um nur nicht von der Welt als ein Tropf oder Sonderling ausgelacht zu werden, kann den Charakter von Grund aus verderben, weil es ihm die zur Tugend nöthige Haltung entzieht. Das Sprichwort: Böse Beyspiele verderben gute Sitten, sagt daher zu wenig, weil es die ansteckende Kraft des Beyspiels nur in Bezug auf die Gesittung, aber nicht auf die Gesinnung, bezeichnet. — Noch ein mächtigeres

Hinderniß der Tugend aber können diejenigen Gesellschaftsverhältniße werden, so ins Ganze und Große gehen, nähmlich die bürgerlichen und kirchlichen. Denn wenn der Staat das Unrecht, den Betrug und die Sittenlosigkeit begünstigt — durch Bedrückung und Erniedrigung gewisser Bürgerclassen, durch Hemmung des freyen Gedankenverkehres in Rede und Schrift, durch Einführung geheimer Kundschafterey, durch Privilegirung von Spiel- und Wollusthäusern u. s. w. — oder wenn die Kirche und deren Diener das Ansehen und den heilsamen Einfluß der Religion auf das Leben schwächen — durch Verwandlung der Frömmigkeit in leeres Ceremonienwerk, durch Zusage der Sündenvergebung für bares Geld, durch Beförderung des Aberglaubens oder des (diesem gewöhnlich zur Seite gehenden) Unglaubens u. s. w.: so treten Staat und Kirche selbst als mächtige Hindernisse denen entgegen, die im Schooße und unter der Leitung derselben nach dem Ziele einer echt-sittlichen Bildung streben sollen.

§. 31.

Die sogenannten Tugendmittel können nichts anderes seyn, als Hülfsmittel zur Beförderung einer sittlich guten Gesinnung und Handlungsweise durch Gegenwirkung gegen die bisher angezeigten Hindernisse der Tugend. Die Gegenwirkung aber besteht darin, daß entweder die Hindernisse ganz weggeräumt, oder wenigstens ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Willensbestimmung möglichst vorgebeugt werde.

Anmerkung.

Das letzte findet vornähmlich in Bezug auf die in den äußeren Umständen z. B. in den Geselligkeitsverhältnissen liegenden Hindernisse Statt. Diese können nie völlig aufgehoben werden. Die Eremiten zwar gingen darauf aus. Denn indem sie sich aus der menschlichen Gesellschaft in die tiefeste Einsamkeit zurückzogen, hatten sie (wenigstens die, so es ehrlich meinten, deren Erimitismus also nicht aus Aberglauben oder Eitelkeit oder Menschenhaß oder auch aus bloßer Nachahmungssucht hervorging) die gute Absicht, an ihrer sittlichen Vervollkommnung desto ungestörter zu arbeiten, mithin wenigstens in Bezug auf sich selbst diejenigen Hindernisse der Tugend ganz zu entfernen, welche aus den Geselligkeitsverhältnissen der Menschen hervorgehen. Darum nannte man dieß auch der bösen Welt und allen Herrlichkeiten derselben als eben so vielen Anreitzungen zum Bösen entsagen. Dieselbe Idee lag auch dem Klosterleben oder Monachismus zum Grunde, nur daß hier an die Stelle der größeren Gesellschaft eine kleinere trat, die aus lauter gleichgesinnten Tugendfreunden bestehen sollte, um sich mit denselben gemeinschaftlich im Guten zu üben. Allein das Gegenmittel war hier noch schlimmer als das Übel, so dadurch beseitigt werden sollte. Denn wer sich der menschlichen Gesellschaft ganz entzieht, entzieht sich auch den Pflichten gegen dieselbe, deren gewissenhafte Erfüllung eben so nothwendig zum Begriffe des tugendhaften Charakters gehört, als die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst. Er beraubt sich überdieß aller der Bildungsmittel und der mannigfaltigen Auffoderungen zum Guten, die neben

den Anreitzen zum Bösen auch in der Gesellschaft liegen. Es mag daher wohl als ein Tugendmittel empfohlen werden, daß man sich von Zeit zu Zeit in die Einsamkeit zurückziehe, um über sich selbst und seinen sittlichen Zustand im Stillen nachzudenken und gute Vorsätze für den Umgang mit der Welt zu fassen. Aber die Einsamkeit schlechthin oder als solche ist gar kein Tugendmittel; vielmehr hat sie selbst ihre großen sittlichen Gefahren, denen auch Eremiten und Mönche häufig unterlegen haben.

§. 32.

In Bezug auf die nächsten Hindernisse der Tugend (§. 29.) gelten folgende asketische Regeln:

1) Benutze jede Gelegenheit zur Berichtigung und Erweiterung deiner moralischen Erkenntniß, so wie zur Läuterung und Befestigung deiner religiösen Ueberzeugung.

2) Prüfe oft deine, so wie fremde, Handlungen nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen, um deine moralische Urtheilskraft zu schärfen und deine Fehler kennen zu lernen.

3) Unterdrücke nie die Regungen deines Gewissens, sowohl des vorhergehenden als des nachfolgenden, und unterlaß im zweifelhaften Falle lieber die Handlung, als daß du etwas auf die Gefahr zu sündigen wagen solltest.

Anmerkung.

Die erste Regel zweckt darauf ab, das dunkle und verworrene Bewußtseyn der moralisch-religiösen

Wahrheiten, das sich ohne unser Zuthun im Gemüthe vorfindet, sobald nur unser Leben das Gepräge der Vernünftigkeit anzunehmen begonnen, das aber kein durchaus sicherer Führer in allen Lebensverhältnissen ist und daher auch zur Bildung eines tugendhaften Charakters im vollen Sinne des Wortes noch nicht hinreicht, zu einem klaren und deutlichen Bewußtseyn durch absichtliche Richtung unseres Nachdenkens auf jene Wahrheiten zu erheben. Dieses Bewußtseyn braucht darum noch kein wissenschaftliches oder philosophisches zu seyn. Denn dazu würde auch die systematische Form und die Ableitung jener Wahrheiten aus ihren höchsten und letzten Principien gehören, was nicht jedermanns Sache und Beruf. Indessen läßt sich hier kein Punct bestimmen, bis zu welchem die Verklärung und Verdeutlichung unseres Bewußtseyns von jenen Wahrheiten gehen müsse; und wenn nur das wissenschaftliche Streben in dieser Hinsicht nicht zur herzlosen Speculation gemacht wird, so kann die Tugendlehre selbst gar wohl auf das Gemüth als eine Art von Tugendmittel wirken. — Was die zweyte Regel anlangt, so setzt diese die Befolgung der ersten schon voraus. Denn Prüfung der Handlungen nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen ist, wenn diese nicht schon mit einer gewissen Klarheit und Deutlichkeit gedacht werden, höchst unsicher und schwankend. Die Prüfung selbst betrifft natürlich zunächst unsere eigenen Handlungen. Denn diese sind uns am genauesten bekannt und hier können wir, wenn wir nur sonst aufrichtig gegen uns seyn wollen — was die erste Bedingung aller Selbstprüfung — am ersten die wahren Triebfedern der Handlungen

ausmitteln, worauf es doch hauptsächlich ankommt. Aber auch fremde Handlungen können ein Gegenstand dieser Prüfung werden, wenn dieselbe nur nicht in ein Splitterrichten ausartet. Daher muß Eigenliebe und Tadelsucht hier besonders in Schranken gehalten werden, damit wir nicht, während wir den Splitter in des Nachbars Auge bemerken, den Balken im eigenen übersehen und uns einbilden, schon recht vollkommen zu seyn, weil wir diesen oder jenen Flecken Anderer nicht an uns haben. Übrigens ist es nicht nothwendig, daß die Prüfung gerade täglich zu gewissen Stunden, wie Pythagoras seinen Schülern vorschrieb, angestellt, oder das Ergebniß derselben in einem Tagebuche niedergeschrieben werde. Denn dadurch wird die Sache leicht zu mechanisch und verfehlt dann ihres Zwecks. Dieser Zweck aber ist nicht bloß die Schärfung der moralischen Urtheilskraft, sondern auch die Erforschung dessen, was uns in sittlicher Hinsicht noch fehlt, und unseres sittlichen Charakters überhaupt, also Selbstkenntniß (heautognosia, nach dem Spruche γνωθι σεαυτον). Denn ohne diese ist in moralischer so wenig als in intellectualer Hinsicht an Fortschritte zum Bessern zu denken. — Die dritte Regel endlich ist die wichtigste und umfassendste. Denn wer nur auf die Regungen seines Gewissens stets aufmerksam ist, es mag sich vor oder nach der Handlung anmelden, der wird eben dadurch an moralischer Selbstkenntniß, an Schärfe und Sicherheit des moralischen Urtheils, und an moralischer Einsicht überhaupt gewinnen; er wird aber auch zugleich, was die Hauptsache, in seinem ganzen Verhalten immer gewissenhafter werden, während die gewaltsame

Unterdrückung der Gewissensregungen unausbleiblich zur Gewissenlosigkeit in dem oben angezeigten Sinne führt (§. 20. Anm. 1). Hierher gehört dann auch eine sehr wichtige Kautel, welche bereits die alten Asketiker einschärften, wie man aus Cic. de off. I, 30 sieht, wo es heißt: „Bene praecipiunt, qui vetant quidquam agere, quod dubites, aequum sit an iniquum" — oder kürzer nach Plin. epp. I, 18: „Quod dubitas, ne feceris!" Denn die Achtung gegen das Gesetz bringt es nothwendig mit sich, das zu lassen, wovon man nicht gewiß überzeugt, daß es gut oder wenigstens erlaubt ist. Handelt man in solchen Fällen dennoch, so stumpft sich eben dadurch das sittliche Gefühl ab, und man wird bald dahin gerathen, auch das nicht zu lassen, wovon man weiß, daß es dem Gesetze widerstreitet. Indessen wird nach Befolgung der obigen Regeln der Fall gewiß sehr selten eintreten, wo diese Kautel ihre Anwendung fände. Denn es wäre doch schlimm um unsere Sittlichkeit bestellt, wenn man bey gehöriger moralischer Einsicht und geübter moralischer Urtheilskraft, so wie bey der aufmerksamsten Beachtung jeder Gewissensregung, dennoch oft zweifelhaft seyn könnte, in welchem Verhältniß eine gegebene Handlung zum Gesetze der Vernunft stehe.

§. 33.

In Bezug auf die entfernten Hindernisse der Tugend (§. 30.) kann die Asketik weiter keine Regel geben, als daß man nach möglichster Unabhängigkeit von solchen äußeren Umständen, welche auf die Willensbestimmung

nachtheilig einfließen könnten, strebe, und dadurch diejenige Selbstständigkeit des Geistes in Bezug auf das Practische zu gewinnen suche, welche man mit dem Nahmen der erworbenen Freyheit (libertas adquisita) im Gegensatze der ursprünglichen Freyheit (libertas originaria) des Willens selbst zu benennen pflegt (§. 26.).

Anmerkung.

Das hier empfohlene Streben nach Unabhängigkeit von äußeren Umständen kann, wie sich eigentlich von selbst versteht, nicht bedeuten, daß man sich ganz und gar vom Äußeren unabhängig zu machen suchen solle. Diese absolute Independenz (von den Scholastikern auch aseitas genannt) kann nur Gott zukommen. Wohl aber ist es möglich, daß die natürliche Abhängigkeit, in welcher bey uns das Geistige vom Körperlichen und dadurch von allem Äußerlichen steht, sich nach und nach bis auf einen gewissen Grad, der sich freylich nicht bestimmen läßt, vermindere. Können wir nun diese Verminderung absichtlich bewirken, so machen wir uns dadurch immer unabhängiger von allem, was mittelbarer Weise ein Hinderniß der Tugend für uns werden könnte, und vernichten so entweder das ganze Hinderniß oder wehren es doch gleichsam von uns ab, daß es nicht nachtheilig auf den Willen einwirke. Wir können z. B. weder alle Krankheiten von unserem Körper noch die aus dem Übelbefinden des Körpers hervorgehenden unangenehmen Gefühle von unserem Geiste entfernen. Wohl aber können wir theils manchen Krankheiten vorbeugen, theils das

Übelbefinden während derselben vermindern, theils endlich die mit diesem Übelbefinden verknüpften Gefühle dergestalt beherrschen, daß sie uns nicht zu irgend etwas Unsittlichem verleiten. Denn es gibt, wie Kant in einer besonderen Abhandlung (Verm. Schriften, B. 3. S. 389 ff.) trefflich erwiesen, eine „Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn." — Eben so wenig können wir verhindern, daß Andere uns durch Reden oder Handlungen zum Bösen auffodern oder anreitzen. Wenn wir aber im Urtheile über sittliche Gegenstände und in unserer ganzen Lebensweise eine gewisse Selbstständigkeit erlangt haben, so werden jene Reden und Handlungen nicht mehr ein Hinderniß der Tugend für uns seyn, weil wir dann weder das Urtheil noch die Handlungsweise der Welt zur Richtschnur unseres eigenen Urtheilens und Handelns nehmen werden. — Am schwierigsten scheinen diejenigen Hindernisse der Tugend zu beseitigen, welche in der Erziehung liegen, weil diese den heranwachsenden und eben darum seiner noch nicht selbst mächtigen Menschen einer äußeren Gewalt unterwirft, der er nur schwach entgegen wirken kann. Daher sagt man, die Erziehung könne den Menschen physisch und moralisch verkrüppeln, an Leib und Seele verderben. Allein so wenig alle gut Erzogene sittlich gut, so wenig werden auch alle schlecht Erzogene sittlich bös. Es muß also doch in dem Erzogenen selbst eine verborgene Kraft liegen, die sich unabhängig von der Erziehung äußern, wodurch der Mensch sein eigener Erzieher werden und die Fehler der von Anderen empfangenen Erziehung verbessern kann. Folglich darf

man auch nicht eine schlechte Erziehung ein unübersteigliches Hinderniß der Tugend nennen, weil ein sinnlich-vernünftiges Wesen doch immer ein ursprünglich-freyes Wesen bleibt, das sich, wenn es nur will, zu derjenigen Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen auf seine Moralität erheben kann, welche man erworbene Freyheit nennt. Wir werden also durch unsere Untersuchung immer wieder auf jene erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend zurückgewiesen, von welcher jeder Asketiker ausgehen muß, so viel Räthselhaftes auch dieselbe für die bloße Speculation haben mag. — Alle Tugendübung oder Askese hat demnach keinen anderen Zweck, als der sittlichen Beschaffenheit eines sinnlich-vernünftigen Wesens nach und nach immer mehr Lauterkeit, Stärke, Ausbreitung und Dauer zu geben, und so einen tugendhaften Charakter zu bilden, der sich durch Hohheit, Einstimmung und Kraft der Gesinnungen unter allen Umständen und Verhältnissen bewähre — also einen Charakter, wie ihn Juvenal in den herrlichen Versen schildert:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer! Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas!

Was nun in näherer Beziehung auf die menschliche Natur und deren empirische Beschaffenheit hierüber in ethischer sowohl als asketischer Hinsicht noch zu bemerken, wird so fort die folgende Abtheilung zeigen.

Der Tugendlehre

zweyter Theil.

Angewandte Tugendlehre.

§. 34.

Da die angewandte Tugendlehre die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die empirische Lage und die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Verhältnisse des Menschen in der Sinnenwelt bezieht (§. 2.), so heißt sie auch eine moralische Anthropologie oder richtiger eine anthropologische Moral. Sie erwägt aber jene Verhältnisse nur im Allgemeinen, nicht im Besonderen und Einzelnen, indem sich ihr Umfang ins Unendliche erweitern würde, wenn sie die moralischen Vorschriften auch auf die besonderen und einzelnen Verhältnisse der Menschen anwenden wollte. Diese Art der Anwendung (die sogenannte ethica specialis

et specialissima) wird billig jedem selbst überlassen, da sie mehr dem Leben als der Wissenschaft zusteht. Uebrigens aber zerfällt auch dieser angewandte Theil der Wissenschaft wieder in eine Elementarlehre und Methodenlehre oder in Ethik (im engsten Sinne) und Asketik (§. 3.).

Der angewandten Tugendlehre erster Abschnitt.

Angewandte ethische Elementarlehre.

§. 35.

Wenn wir auf die natürlichen Anlagen des Menschen als eines in der Erfahrung gegebenen sinnlich-vernünftigen Wesens in practischer Hinsicht reflectiren, so zeigt sich in demselben zuerst eine Anlage für die Thierheit (animalitas). Als thierisches, d. h. lebendes und empfindendes Wesen strebt der Mensch theils nach Erhaltung seiner selbst, theils nach Erhaltung seiner Gattung, theils nach einer gewissen Verbindung mit seines Gleichen. Aus diesem dreyfachen Streben entspringt zuvörderst eine bloß instinctartige Selbst- und Menschenliebe. Aber es zeigt sich auch in ihm eine Anlage für die Menschheit insbesondere (humanitas in specie), und zwar 1) dadurch, daß er als ein denkendes und bey seiner Thätigkeit durch Regeln in Bezug auf

gedachte Zwecke bestimmbares Wesen bey Befriedigung seiner natürlichen Triebe durch Nachdenken über die möglichen Folgen dieser Befriedigung und durch Vergleichung seines Zustandes mit dem Zustande anderer Menschen geleitet werden kann, woraus die reflectirende Selbst- und Menschenliebe hervorgeht; 2) dadurch, daß er als ein vernünftiges und freyes, mithin der Zurechnung fähiges Wesen sich selbst und seines Gleichen als Theilnehmer an der sittlichen Gesetzgebung betrachten, folglich aus Achtung gegen das Gesetz, als obersten Bestimmungsgrund seiner Willkühr, auch sich selbst und andere Wesen seiner Art achten kann, woraus die moralische Selbst- und Menschenliebe entspringt, die man auch zum Unterschiede von den ersten beyden Arten, welche pathologisch sind, die practische nennen kann.

Anmerkung 1.

Quaevis natura est conservatrix sui — von diesem Grundsatze gingen viele ältere und neuere Moralisten aus, um zu beweisen, daß der Mensch ein natürliches Streben habe, sich selbst zu erhalten, und daß er eben darum auch zu einer gewissen Handlungsweise verpflichtet sey. Da aber der Mensch diesen Selbsterhaltungstrieb mit allen Thieren gemein hat, so kann daraus noch keine Verpflichtung folgen, weil sonst alle Thiere mit dem Menschen gleiche Ver-

pflichtung haben müßten. Die Wirksamkeit dieses Triebes ist auch an sich etwas so Unwillkührliches, daß es darüber keiner Vorschriften bedarf, außer wiefern er beym Menschen doch unter der Herrschaft der Vernunft stehen kann und soll, damit er nicht auf unsittliche Weise befriedigt werde. Eben dieß ist der Fall in Ansehung des Begattungs- (Geschlechts- oder Fortpflanzungs-) und des Geselligkeitstriebes. Auch sie hat der Mensch mit allen oder doch den meisten und vollkommeneren Thieren gemein. Durch sie fühlt er sich natürlicher Weise hingezogen, theils zu Personen des anderen Geschlechts, theils zu denjenigen Personen, die aus der Geschlechtsverbindung entsprossen sind. Auch fodert ihn der Selbsterhaltungstrieb auf, sich mit anderen Menschen zu Schutz und Trutz zu verbinden. Dadurch legt die Natur selbst den Grund zu den mannigfaltigsten Geselligkeitsverhältnissen der Menschen. Die Zuneigung also, welche der Mensch als thierisches Wesen zu sich selbst und anderen Wesen seiner Art fühlt, ist durch den bloßen Naturtrieb erregt, welchen man auch den Instinct nennt. Darum heißt diese Selbst- und Menschenliebe ebenfalls instinctartig. Denn sie wirkt im Menschen nach Art des Instincts bey den Thieren; und je roher der Mensch ist, je mehr er sich also noch dem Thiere nähert, desto stärker und lebendiger regt sich auch in ihm dieser Instinct; je mehr sich aber seine höheren Anlagen entwickeln und ausbilden, desto freyer wird er auch von der Herrschaft desselben. Er kann sich dann die Befriedigung jener Triebe (selbst des unter allen am stärksten wirkenden Selbsterhaltungstriebes) entweder ganz oder zum Theil versagen, kann die Mittel ihrer Befriedigung beliebig wählen und

veredeln, kann sogar untersuchen, ob eine bestimmte Art und Weise ihrer Befriedigung rathsam, schicklich, erlaubt, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sey.

Anmerkung 2.

Die höheren Anlagen des Menschen zusammen genommen, wodurch er sich über die bloße Thierheit erhebt, kann man mit Recht die Anlage für die Menschheit in specie nennen. Denn eben dadurch unterscheidet sich die Thierart, welche Mensch heißt, von allen übrigen, so neben uns noch auf der Erde wohnen, wie sich der Mensch hinwiederum von allen sinnlich-vernünftigen Wesen, die mit uns das Weltall bewohnen mögen, unstreitig durch seine irdische Thiernatur und die davon abhängigen Bestimmungen seiner geistigen Natur unterscheidet. Der Mensch gehört daher nicht bloß der Erde, sondern auch dem Himmel an, und trägt eben deßwegen sein Antlitz gen Himmel gerichtet.

Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Die Anlage zur Menschheit aber äußert sich in practischer Hinsicht wieder auf doppelte Weise. Zuerst reflectirt der Mensch auf das Nützliche und Schädliche in seinen Handlungen, d. h. er denkt dieselben als Mittel zu gewissen Zwecken, als Ursachen von gewissen Wirkungen, die er in der Vorstellung gleichsam anticipirt, um sein Verhalten darnach einzurichten, damit es für ihn keine nachtheiligen Folgen habe. Zugleich reflectirt er dabey nothwendig auf sein Verhältniß zu anderen Menschen, weil er aus Erfahrung weiß, daß der Zustand derer, mit welchen er in geselliger Ver-

bindung steht, auf seinen eigenen Zustand Einfluß habe, und daß er eben sowohl durch sie als sie durch ihn glücklich oder unglücklich werden können. Die Zuneigung, womit er auf diese Art sich und seines Gleichen umfaßt, heißt daher mit Recht die reflectirende Selbst- und Menschenliebe. Dadurch erscheint aber der Mensch eigentlich bloß als ein sehr verständiges und kluges Thier, und der Unterschied zwischen ihm und den übrigen Thieren ist nur noch comparativ. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß unter diesen sich manche Gattungen finden, denen man nicht jede Art der Reflexion abstreiten kann, und die man daher auch wohl verständige und kluge Thiere nennt. Die Anlage zur Menschheit zeigt sich daher erst dort im vollen Lichte, wo der Mensch durch die Idee des Guten und Bösen in seinem Verhalten bestimmt wird. Denn da diese Idee aus der Vernunft stammt und nur im Gebiethe der Freyheit gilt, so erscheint er nun auch sich selbst und seines Gleichen als vernünftig und frey und achtungswürdig; er betrachtet nun sich und seine Mitmenschen als Theilnehmer an einer sittlichen Gesetzgebung, als Glieder eines moralischen Reiches, das weit über die Schranken von Raum und Zeit hinaus reicht und die gesammte Geisterwelt vereinigt. Die Zuneigung gegen alles, was ein menschliches Antlitz trägt, auf jene Achtung gegen sich und seines Gleichen als vernünftige und freye Wesen gegründet, heißt daher mit Recht eine moralische Selbst- und Menschenliebe. Wiefern aber das Moralische auch practisch heißt und diesem das Pathologische, was von sinnlichen Affectionen, insonderheit von den vorhin genannten Trieben abhängt, entgegen steht, in so ferne kann man

auch nur zwey Arten der Selbst- und Menschenliebe unterscheiden, die practische und die pathologische, wo dann diese die reflectirende mit unter sich befaßt. Wollte man aber alle diese fremdartigen Ausdrücke nicht, so könnte man jene drey Arten nicht unschicklich die sinnliche, die verständige und die vernünftige Selbst- und Menschenliebe nennen.

Anmerkung 3.

Die Anlage zur Menschheit ist positiv gut, d. h. eine Anlage zum Guten. Denn dadurch, daß der Mensch nicht bloß über die Folgen seiner Handlungen und seine Verhältnisse zu Anderen nachdenken, sondern sich auch nach Gesetzen der Vernunft mit Freyheit bestimmen kann, ist er eben empfänglich für die Tugend oder Sittlichkeit. Die Anlage zur Thierheit aber ist wenigstens negativ gut, d. h. keine Anlage zum Bösen. Denn das Streben des Menschen nach Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse ist nicht nur nicht pflichtwidrig, wenn es sich in den gehörigen Schranken hält, sondern sogar pflichtmäßig, weil, so lange der Mensch auf dieser Erde lebt, selbst seine sittliche Thätigkeit durch jene Befriedigung zum Theil bedingt ist. Der Mensch kann und soll also nicht die thierische Natur beliebig ablegen oder in sich ausrotten, da sie ja zu seinem Wesen gehört und an sich gar nichts Böses ist, sondern sie nur durch das, was in ihm zur Menschheit im eigentlichen Sinne gehört, dergestalt beherrschen, daß er nicht durch jene zum Bösen verleitet werde. — Wenn übrigens einige Moralisten mit Kant (in der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft S. 14) die Anlage zur Persönlichkeit noch von der Anlage

zur Vernünftigkeit unterscheiden, weil es sich wohl denken lasse, daß ein vernünftiges Wesen nur theoretisch, aber nicht practisch vernünftig sey: so ist dieß eine leere Abstraction. Die Vernunft ist eine und dieselbe im Theoretischen, wie im Practischen (Fund. §. 81. nebst den Anm.). Die Anlage zur Vernünftigkeit schließt also die Anlage zur Persönlichkeit, d. h. zur Sittlichkeit mit in sich, und die Anlage zur Menschheit läßt sich ohne die letzte so wenig als ohne die erste in ihrer Vollständigkeit denken.

§. 36.

Die Pflichten des Menschen beziehen sich unmittelbar auf die vernünftigen Wesen seines möglichen Wirkungskreises, also auf ihn selbst und andere Menschen, mittelbar aber auf alles, was mit jenen in Verbindung steht als Mittel zu deren Zwecken. Daher zerfallen alle Pflichten, welche die angewandte Ethik abzuhandeln hat, in menschliche Selbstpflichten und menschliche Gemeinschaftspflichten, und beyde Arten von Menschenpflichten haben theils persönliche, theils unpersönliche Gegenstände.

Anmerkung.

Die persönlichen Pflichtobjecte sind eben die, worauf sich unsere Pflichten unmittelbar beziehen, also das eigene Subject und andere Subjecte. Daß unter diesen bloß andere Menschen, und zwar nur die lebenden, nicht die verstorbenen, zu verstehen seyen, ergibt sich aus dem von selbst, was schon

oben (§. 22. Anm. 3) über den möglichen und wirklichen Umfang der Gemeinschaftspflichten gesagt worden. Wenn aber diese zweyte Classe unserer Pflichten schlechtweg Menschenpflichten genannt werden, so ist das Wort im engeren Sinne zu nehmen; denn im weiteren sind alle unsere Pflichten Menschenpflichten. — Die unpersönlichen Pflichtobjecte hingegen sind die, worauf sich unsere Pflichten mittelbar beziehen, also die Dinge, so der Mensch mit sich in Verbindung gesetzt hat, um sie als Mittel für seine Zwecke zu brauchen, wohin alles äußere Eigenthum gehört. Denn dieses nimmt an der Persönlichkeit des Menschen nur so ferne Theil, als es der Mensch in seinen Freyheitskreis aufgenommen, um dadurch seine Zwecke in der Sinnenwelt zu verwirklichen (I. §. 34).

§. 37.

Wie mannigfaltig auch die Zwecke des Menschen im Besonderen seyn mögen, so lassen sie sich doch im Allgemeinen auf zwey Hauptzwecke zurückführen: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Es lassen sich also auch alle besonderen Pflichtgebothe unter den beyden Hauptgebothen zusammen fassen: Strebe nach (eigener und fremder) Glückseligkeit! und: Strebe nach (eigener und fremder) Vollkommenheit; — wiewohl beyde Zwecke so genau zusammen hängen, daß in den meisten Fällen das pflichtmäßige Streben nach Glückseligkeit auch die Vollkommenheit, und das

pflichtmäßige Streben nach Vollkommenheit auch die Glückseligkeit befördern wird.

Anmerkung 1.

Glückseligkeit ist ein Zustand, in welchem der Mensch sich wohl fühlt, und heißt daher auch Wohlseyn. Sie ergibt sich aus der Befriedigung gewisser Bedürfnisse, aus der Erfüllung gewisser Wünsche, es mögen nun diese natürlich oder erkünstelt seyn. Da jene Befriedigung oder Erfüllung nicht immer in unserer Gewalt steht, sondern oft von glücklichen Zufällen abhängt, so hat eben daher der daraus entstehende Gemüthszustand den Nahmen der Glückseligkeit erhalten, zum Unterschiede von der Seligkeit, die eine von zufälligen Umständen unabhängige und also auch durch keine Störung von außen getrübte Selbstzufriedenheit bedeutet. *) Diese geht aus der Sittlichkeit hervor, kann aber im vollen Sinne des Worts nur bey einem Wesen von absoluter Moralität, also beym Heiligen statt finden, wiewohl sie der Mensch eben so wie die Heiligkeit zum Ziele seines Strebens machen kann und

*) Das Wort Seligkeit kommt unstreitig von Seele her; das Wort Glückseligkeit hingegen ist nicht zusammengesetzt aus Glück und Seligkeit, sondern die Endung ist ein bloßes Anhängsel, das von der Endsylbe sal abstammt, die in den Wörtern, Schicksal, Drangsal, Trübsal u. s. w. vorkommt, und in den Adjectiven in selig übergeht. So wird aus Trübsal das Adjectiv trübselig. Glücksal haben wir nicht, aber doch glückselig; und davon kommt Glückseligkeit her. Darum darf dieses eigentlich auch nicht Glückseeligkeit (mit doppeltem e) geschrieben werden.

soll (§. 11. Anm. 1). Vollkommenheit ist dagegen ein Zustand, wo der Mensch nicht nur alles hat, was zu seinem Wesen gehört, sondern es auf die Art und in dem Grade hat, als es zur Erreichung seiner Bestimmung nothwendig ist. Die Vollkommenheit ist daher theils quantitativ oder material (der Inbegriff aller zum Wesen eines Dinges gehörigen Bestimmungen) theils qualitativ oder formal (die aus der Entwickelung und Zusammenstimmung derselben hervorgehende Tauglichkeit des Dinges oder dessen Angemessenheit zu gewissen Zwecken). Jene hat der Mensch schon von Natur, diese soll er erst durch eigene Thätigkeit in sich hervorbringen, weßhalb man die Vollkommenheit auch in die natürliche und die erworbene eintheilen kann. Wenn nun der Mensch nach Vollkommenheit strebt, so erhöhet er dadurch sein gesammtes Wirkungsvermögen und seinen ganzen persönlichen Werth. Er gewinnt also eben dadurch an Glückseligkeit. Denn es ist nicht bloß das Bewußtseyn seines erhöheten Wirkungsvermögens und Werthes mit einem sehr wohlthuenden Gefühle verknüpft, sondern es verbessert sich auch sein ganzer Zustand der Maßen, daß er sich immer wohler fühlt, daß ihm gleichsam immer besser zu Muthe wird. Wenn aber der Mensch nach Glückseligkeit strebt, so strebt er nicht nach einem flüchtig vorübereilenden Genusse, dem vielleicht bald ein starkes und anhaltendes Schmerzgefühl folgt, sondern nach einem dauerhaften Wohlgefühle, nach einem beharrlichen Wohlbefinden. Dieses aber kann er nicht erreichen, wenn er nicht auf die vorhin angezeigte Weise seinen ganzen Zustand verbessert, nähmlich durch das Streben nach Vollkommenheit. Glückseligkeit und

Vollkommenheit sind also zwar dem Begriffe nach verschieden, aber in der Wirklichkeit nicht von einander trennbar, wenn man nicht willkührlich den Begriff der Glückseligkeit auf das grobsinnliche Vergnügen beschränken und eben so willkührlich läugnen will, daß das Streben nach Vollkommenheit und das Bewußtseyn derselben den Menschen auch und zwar in einem sehr hohen Grade glückselig mache.

Anmerkung 2.

Wenn hier die Sätze: Strebe nach Glückseligkeit! und: Strebe nach Vollkommenheit! als Pflichtgebothe aufgestellt werden, so steht damit nicht im Widerspruche, was oben (§. 6. Anm. 2) von den sogenannten Principien der Glückseligkeit und der Vollkommenheit gesagt worden. Denn diese wurden nicht schlechthin verworfen, sondern nur untauglich befunden, als oberste Sittengesetze an der Spitze der Tugendlehre zu stehen. Hier aber werden sie bloß als angewandte Pflichtgebothe betrachtet, und in dieser Eigenschaft hat selbst die reinste und erhabenste Moral nichts gegen sie einzuwenden. Zwar hat man gesagt, der Mensch strebe schon von selbst nach Glückseligkeit; es bedürfe also wenigstens keines Gebothes in dieser Hinsicht. Allein erstlich würde sich eben dasselbe in Ansehung der Vollkommenheit sagen lassen; denn auch nach dieser strebt der Mensch zum Theil schon von selbst. Ist nicht z. B. das Streben des Kindes nach Entwickelung seiner Kräfte ein ganz natürliches Streben nach Vollkommenheit? Denn da das Kind noch keinen Begriff von der Vollkommenheit hat, so kann es sich auch dieselbe noch nicht als Zweck vor-

setzen und mit Bewußtseyn darnach streben. Jener Einwand beweist also zu viel. Sodann beweist er auch an und für sich nichts. Denn wie es ein pflichtwidriges Streben nach Glückseligkeit und Vollkommenheit geben kann, so muß es auch ein pflichtmäßiges Streben nach diesen Zwecken geben; und davon ist eben in der angewandten Moral die Rede, weßhalb man auch diese eine sittliche Zwecklehre (teleologia ethica s. moralis) nennen kann. Sie zeigt nähmlich, wie der Mensch nach jenen beyden Zwecken streben solle, damit sein Streben den Charakter der Sittlichkeit annehme, oder sie handelt von Zwecken, wieferne dieselben unter dem Begriffe der Pflicht stehen. Daran also, daß der Mensch schon von selbst, oder, wie man auch sagt, von Natur nach Glückseligkeit und Vollkommenheit strebt, mithin dieses Streben in der einen Hinsicht ein natürliches ist, braucht die Moral keinen Anstoß zu nehmen; denn sie soll ja nicht etwa dem Menschen ein unnatürliches oder widernatürliches Streben einreden. Wohl aber soll sie dieses Streben nach Gesetzen der Vernunft lenken und leiten, so daß es von der anderen Seite auch ein sittliches werde. Man kann daher mit Recht sagen: Der Tugendhafte und der Lasterhafte streben von Natur nach denselben Hauptzwecken, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit. Denn gewiß hat kein noch so großer Bösewicht die Absicht, sich selbst unglücklich und unvollkommen zu machen. Selbst dem Teufel könnte man diese Tollheit nicht zutrauen. Aber der Tugendhafte und der Lasterhafte streben nach sehr verschiedenen Maximen, Handlungsweisen und Gesinnungen, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit. Und das macht

eben ihren wesentlichen Unterschied. Denn es ist nicht genug, daß ein Zweck an sich erlaubt oder gut; man soll ihn auch auf die rechte Art und durch die rechten Mittel erstreben, indem der Zweck allein noch nicht die Mittel heiligt, wie jesuitische Moralisten behaupten. — Überdieß lassen sich ja auch Glückseligkeit und Vollkommenheit selbst so bestimmen, daß die Sittlichkeit einen wesentlichen Bestandtheil davon ausmacht. Daher haben einige Moralisten nicht mit Unrecht physisches und moralisches Wohlseyn, physische und moralische Vollkommenheit unterschieden. Um so weniger also wird es als eine Verunreinigung der Moral angesehen werden können, wenn sie da, wo nun ihre allgemeinen Gesetze auf das menschliche Leben in seinem ganzen Umfange angewandt werden sollen, auf diejenigen Zwecke des Menschen Rücksicht nimmt, die jenen Gesetzen als bloß formalen Principien erst einen bestimmten Gehalt darbiethen. Eben darum sagten wir auch oben, daß alle angewandte Tugendgesetze oder Pflichtgebothe nicht bloß formal, sondern zugleich material seyen (§. 24. Anm. 1).

Anmerkung 3.

Wenn die Sätze: Strebe nach Glückseligkeit! und: Strebe nach Vollkommenheit! als Pflichtgebothe betrachtet werden, so fragt es sich noch, ob der Mensch bloß nach der eigenen, oder bloß nach der fremden Glückseligkeit und Vollkommenheit, oder nach beyden zugleich streben solle. Nähme man das Erste an, so hieße dieß so viel als, der Mensch habe nur Pflichten gegen sich selbst, nicht gegen Andere, außer höchstens mittelbar, wiefern er durch fremde

Glückseligkeit und Vollkommenheit seine eigene befördere. Dieß wäre aber nichts als der gröbste Egoismus. Nähme man das Zweyte an, so hieße dieß so viel als, der Mensch habe nur Pflichten gegen Andere, nicht gegen sich selbst, außer höchstens mittelbar, wiefern er durch eigene Glückseligkeit und Vollkommenheit die fremde beförderе. Dieß wäre aber widersinnig, weil, wenn meine Vernunft mich nicht zu einer gewissen Handlungsweise gegen mich selbst verpflichten könnte, dieß noch weniger in Ansehung Anderer der Fall seyn würde. Auch ist bereits in der reinen Tugendlehre (§. 22) erwiesen, daß es sowohl Selbst- als Gemeinschaftspflichten gebe. Also bleibt nur das Dritte annehmbar. Hierbey ist aber noch eine andere Streitfrage zu beantworten. Kant behauptet nähmlich in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 13.), daß nur eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, nicht aber umgekehrt eigene Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit als Zwecke anzusehen, die zugleich Pflichten. „Denn" — sagt er — „eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen vermöge des Antriebes ihrer Natur haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht, denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke. Es widerspricht sich also zu sagen: Man sey verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern. Eben so ist es ein Widerspruch, eines Anderen Vollkommenheit mir zum

Zwecke zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fodern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann" — Die Unstatthaftigkeit dieses Beweises erhellet schon aus der vorigen Anmerkung. Denn die eigene Vollkommenheit ist eben sowohl ein Zweck, den alle Menschen von Natur haben, als eigene Glückseligkeit. Wenn daher die Pflicht bloß da statt fände, wo wir zu einem ungern genommenen Zwecke genöthiget sind, so wären wir eines Theils auch nicht zur eigenen Vollkommenheit verpflichtet, und anderen Theils würde selbst die Verpflichtung zur fremden Glückseligkeit in dem Falle wegfallen, wo wir uns diese gern zum Zwecke machten. Die Vernunft fragt aber nicht darnach, ob wir uns etwas gern oder ungern zum Zwecke machen, sondern bloß, ob der Zweck an sich selbst zu billigen. Nun wär' es doch offenbar widersinnig zu sagen, die Vernunft billige zwar die fremde Glückseligkeit als Zweck, aber nicht die eigene. Denn was hat denn jene an sich vor dieser voraus? Und läßt es sich denken, daß der Mensch in Ansehung dessen, was zu seinem wahren Wohlseyn gehört, gar nicht verpflichtet seyn sollte, sondern sich hier bloß dem Antriebe seiner Natur zu überlassen hätte? Kant selbst gesteht späterhin (S. 17), daß es Pflicht sey, Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel von uns selbst abzuhalten, und dagegen nach Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt

zu streben. Aber es soll dieß bloß indirecte Pflicht seyn, nähmlich wieferne wir dadurch unsere Vollkommenheit befördern. Heißt dieß nicht mit Worten spielen? — Wenn Kant ferner sagt, fremde Vollkommenheit könne man sich ohne Widerspruch nicht als Zweck zur Pflicht machen, weil jeder sich selbst allein vollkommen zu machen habe, so könnte man dasselbe auch von der fremden Glückseligkeit sagen. Denn ohne Zuthun des Anderen ist alles Streben, sein Wohlseyn zu befördern, ganz vergeblich. Also würd' es dann auch keine Pflicht in Bezug auf fremde Glückseligkeit geben. Wie man aber in dieser Beziehung nichts weiter thun kann, als daß man gewisse Hindernisse der Glückseligkeit wegräumt und gewisse Mittel dazu dem Anderen darbiethet, so findet dieß auch in Bezug auf fremde Vollkommenheit Statt. Man kann also diese sowohl wie jene theils stören oder hemmen, theils erhalten und befördern. Und eben darauf bezieht sich die Pflicht, nähmlich jenes zu lassen und dieses zu thun. Etwas Wahres liegt jedoch in der kantischen Behauptung. Da nähmlich der Mensch von Natur mehr zur eigenen Glückseligkeit als zur eigenen Vollkommenheit angetrieben wird, und über dem Streben nach jener oft das Streben nach dieser versäumt, so bezieht sich die Selbstpflicht allerdings vorzugsweise auf eigene Vollkommenheit. Und da man zur fremden Vollkommenheit weniger beytragen kann als zur fremden Glückseligkeit, weil jene mehr eigene Anstrengung erfodert als diese, so bezieht sich die Gemeinschaftspflicht wieder vorzugsweise auf fremde Glückseligkeit. Aber ausschließlich die eine auf jenen, die andere auf diesen Zweck beziehen, ist eine willkührliche Beschränkung des Pflichtbegriffes, die

sehr leicht so gemißdeutet werden könnte, als fände in Bezug auf eigene Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit gar kein pflichtmäßiges Verhalten statt.

Anmerkung 4.

Das pflichtmäßige Streben nach eigener und fremder Glückseligkeit und Vollkommenheit in seinem größten Umfange gedacht, ist ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit. Denn es findet dann jedermann wechselseitig in der eigenen die fremde und in der fremden die eigene, und es geht daraus eben jene innere und durchgängige Einstimmung oder absolute Harmonie unserer practischen Thätigkeit hervor, worauf die practische Gesetzgebung der Vernunft zuletzt gerichtet ist (I. §. 5.). Man kann daher die obigen Pflichtgebothe in dem Einen Satze zusammenfassen: Strebe nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit! Dieses Geboth aber schließt wieder eine doppelte Verpflichtung in sich, eine negative und eine positive. Denn es fodert erstlich alles zu lassen, was die allgemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit stören kann. Es fodert aber auch zweytens alles zu thun, was die allgemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit befördern kann. Jene Foderung bezieht sich auf die unverminderte Erhaltung alles dessen, was Bedingung allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit ist; diese auf die möglichste Erhöhung derselben. Das Erste ist Pflicht der Gerechtigkeit, das Zweyte Pflicht der Gütigkeit (§. 23.).

Der angewandten ethischen Elementarlehre erstes Hauptstück.

Von den Selbstpflichten des Menschen.

§. 37 b.

Alles, was aus Achtung für die Menschenwürde im eigenen Subjecte gethan oder unterlassen werden soll, oder jede (positive oder negative) Handlung, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung von meiner Person als einem sinnlich=vernünftigen Wesen, das den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst hat, wird unter dem allgemeinen Titel einer menschlichen Selbstpflicht begriffen. Die Quelle aller besonderen hierher gehörigen Pflichten ist also nicht die pathologische sondern die practische Selbstliebe (§. 35.)

Anmerkung.

Handlungen, die aus der pathologischen Selbstliebe hervor gehen, es mag dieselbe instinctartig oder reflectirend wirken, geschehen bloß aus Neigung, ha=

ben also, wenn sie auch äußerlich dem Gesetze der Vernunft gemäß sind, keinen inneren echtsittlichen Werth. Sie werden aber auch oft dem Gesetze widerstreiten und dadurch einen unsittlichen Charakter annehmen. Denn die Selbstliebe, die nicht durch Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns sowohl als Anderen) gezügelt ist, wird zur Eigenliebe (Philautie), d. h. zum unbegränzten Wohlwollen gegen sich selbst als ein sinnliches Wesen *). Diese Eigenliebe äußert sich dann erstlich durch Selbstsucht (Solipsismus, moralischer oder practischer Egoismus, so genannt im Gegensatze des speculativen — Th. Ph. II. §. 159), d. h. durch uneingeschränktes Streben nach eigenem Genuß und Vortheil, und erzeugt also den Eigennutz, vermöge dessen man nichts für fremde Glückseligkeit und Vollkommenheit thun will, außer wieferne die eigene dabey gewinnt; zweytens durch Eigendünkel, d. h. durch unbegränztes Wohlgefallen an den eigenen (oft nur eingebildeten) Vorzügen, und erzeugt also theils die Eitelkeit und Prahlerey, vermöge der man jene Vorzüge gern zur Bewunderung ausstellt, theils den Hochmuth, vermöge dessen man um jener Vorzüge willen Andere neben sich verachtet. Es kann aber die bloß pathologische Selbstliebe nicht nur in Überschätzung, sondern auch in Geringschätzung seiner selbst ausar-

*) φιλαυτια ist freylich etymologisch nichts anderes als Selbstliebe überhaupt. Aber im gewöhnlichen Redebrauche bedeutet Philautie eine fehlerhafte Selbstliebe oder das, was wir in unserer Sprache Eigenliebe nennen.

ten, weil sie bloß auf sinnliche Zwecke gerichtet ist und daher zur Nichtachtung und Vergessenheit der Menschenwürde in uns selbst verleitet. Daraus entspringt jene niedrige Denkart und Handlungsweise, welche unsere Sprache sehr treffend Niederträchtigkeit nennt, indem der Niederträchtige sich selbst gleichsam wegwirft und von Anderen mißbrauchen läßt, wenn er nur seine sinnlichen Zwecke dadurch erreichen kann. Schmeichlerey, Speichelleckerey, Schmarotzerey, Liebedienerey, sclavische Unterwürfigkeit unter Andere, besonders Vornehmere, und überhaupt alle die verächtlichen Eigenschaften, welche die Alten im Charakter des Parasiten zusammen faßten, sind die Folgen jener niedrigen Denkart und Handlungsweise, bey der sich übrigens jemand recht von Herzen lieb haben kann, aber freylich nur pathologisch. Wenn dagegen die Selbstliebe practisch ist, so entspringt aus ihr unmittelbar die Tugend der Selbstschätzung, welche sich äußert einerseits als edler Stolz, vermöge dessen man sich wegen des Bewußtseyns seiner Menschenwürde nicht selbst erniedrigt*) — andererseits aber auch als echte Demuth,

---

*) Wir nennen diesen Stolz edel, weil es auch einen unedeln gibt, den man aber lieber Hochmuth nennen sollte. Hierher gehört vornähmlich der Adel- oder Ahnenstolz, der wegen angeblich angeborner Verdienste Andere verachtet. Aber auch der Geldstolz, der Künstler- und Gelehrtenstolz, und der geistliche Stolz gehören hierher. Denn wenn es gleich mehr oder weniger verdienstlich seyn mag, Geld, Kunstfertigkeit, Gelehrsamkeit und geist-

vermöge der man sich wegen des Bewußtseyns seiner Unangemessenheit zum Ideale der Menschheit nicht selbst erhebt *). Hieraus entspringt auch sofort die wahre Bescheidenheit, vermöge der man sich beym Geltendmachen seines Werthes und seiner Verdienste durch freywillige Anerkennung seiner Unvollkommenheiten beschränkt **). Daher verträgt sich mit

---

liche Würden erworben zu haben, so ist es doch nicht edel, Andere deßhalb zu verachten. Der edle Stolz anerkennt und achtet auch die Vorzüge Anderer, und ist eine wirkliche Tugend. Dieß gilt auch vom Nationalstolze, der aber bey eiteln und selbstgefälligen Menschen ebenfalls leicht in Hochmuth ausartet. Einen Tugendstolz aber kann es eigentlich nicht geben, weil der Tugendhafte sehr wohl weiß, daß seine Tugend noch sehr unvollkommen ist.

*) Die echte Demuth ist stets mit edlem Stolze verbunden, weil beyde nur verschiedene Äußerungsarten der vernünftigen Selbstschätzung sind. Wenn aber die Demuth unecht ist, d. h. das lebendige Bewußtseyn der Menschenwürde ausschließt, so erniedrigt sich der Demüthige in der einen Hinsicht unter seinen Werth und kann dann leicht in anderer Hinsicht sich über denselben erheben und Andere verachten, mithin hochmüthig werden. Die Frömmlinge sind gewöhnlich in dieser Art hoch- und demüthig zugleich. Sie demüthigen sich vor Gott, wie verworfene Sclaven, verachten aber Alle, die nicht ihres Sinnes sind.

**) Wenn Einige behauptet haben, Bescheidenheit sey gar keine Tugend, so dachten sie wohl nur an jene verstellte oder affectirte Bescheidenheit, die um des eigenen Lobes willen eigenen Tadel, und daher auch wohl ungegründeten und ungemessenen, ausspricht. Zur Vermeidung dieser Verwechse-

der Tugend der Selbstschätzung sehr wohl die Tugend der Selbstverläugnung oder Resignation, vermöge der man auf die Erreichung sinnlicher Zwecke um höherer Zwecke willen (in sich oder Anderen) freywillig verzichtet und folglich auch zu jedem Opfer bereit ist, was die Pflicht in einzelnen Fällen heischen kann.

§. 38.

Die erste Selbstpflicht des Menschen betrifft die Erhaltung seines leiblichen Lebens, weil dasselbe, so weit unsere Erkenntniß reicht, die negative Bedingung (conditio sine qua non) aller unserer Thätigkeit und der dadurch möglichen Erreichung unserer Zwecke in der Sinnenwelt, diese aber der uns einmahl angewiesene Schauplatz unserer sittlichen Wirksamkeit ist. Es kann daher weder Ueberdruß des gegenwärtigen mit allerley Unfällen und Beschwerden verknüpften, noch Hoffnung eines künftigen besseren Lebens jemanden berechtigen, sich selbst zu tödten. Vielmehr ist jede, wenn auch aus scheinbar edlen Beweggründen unternommene, Selbsttödtung oder Entleibung seiner selbst (suicidium, autochiria) eine Verletzung der Gerechtigkeitspflicht gegen sich selbst, mithin ein wirklicher Selbst-

---

lung nannten wir obige Tugend die wahre Bescheidenheit.

mord, indem man dadurch seine Persönlichkeit um irgend eines mehr oder minder bedeutenden Leidens willen zerstört, so weit dieß an sich möglich. Diejenige Aufopferung des Lebens aber, welche in der bloßen Hingabe desselben um sittlicher Zwecke willen besteht, ist nicht nur nicht pflichtwidrig, sondern sogar pflichtmäßig, wenn jene Zwecke nicht anders erreichbar sind.

Anmerkung 1.

Die Pflicht der Erhaltung des leiblichen Lebens kann nicht aus dem sogenannten Lebens- oder Selbsterhaltungstriebe abgeleitet werden. Denn dieser gehört zur instinctartigen Selbstliebe (§. 35), aus welcher überhaupt keine Pflicht, am allerwenigsten aber diese deducirt werden darf. Denn alsdann würde folgen, daß es erlaubt sey, sich das Leben zu nehmen, sobald der Lebenstrieb nicht mehr wirke, d. h. sobald man am Leben keinen Geschmack mehr finde und der Tod als Befreyer von einem lästigen Leben mehr gewünscht als gefürchtet werde. Dieß haben auch manche Sittenlehrer, selbst die strengeren und älteren Stoiker, behauptet und daher die Selbstödtung nicht einen Selbstmord, sondern bloß einen freywilligen Tod (mors voluntaria) genannt. Diese Sittenlehrer betrachteten es gleichsam als einen Vorzug des Menschen, besonders des Weisen, vor dem vernunftlosen Thiere, daß er den natürlichen Antrieb zur Lebenserhaltung durch Vorstellungen seiner Vernunft besiegen und sich auch gegen die Foderung des Instincts umbringen könne.

Man kann diesen Vorzug zugeben. *) Es folgt aber daraus noch keine wirkliche Herrschaft des Menschen über sein Leben oder die Befugniß, sich selbst zu tödten, wenn's ihm beliebt, sondern nur die Möglichkeit, das Leben aufzuopfern, wenn es die Pflicht fodert. Denn dieser Foderung würde der Mensch in keinem Falle genügen können, wenn die Foderung des Instincts so dringend wäre, daß keine Vorstellung der Vernunft sie zu besiegen vermöchte. Daß aber der Mensch, wenn er auch noch so sehr leidet und ihm das leibliche oder physische Leben gleichsam zur Last wird, diese Last darum nicht wegwerfen dürfe oder solle, fodert die Vernunft deßwegen, weil sie jenes Leben als Mittel auf ein höheres, geistiges oder moralisches, Leben als Zweck bezieht. So lang es also nur möglich ist, sittlich gut zu seyn oder zu werden — und dieß ist auch unter den größten Widerwärtigkeiten dieses Lebens und selbst dann möglich, wenn jemand eine Zeit lang lasterhaft gelebt — so lange soll auch das Leben fortgesetzt werden. Die sittliche Kraft des Men-

*) In Weigel's Magazin für Freunde der Naturlehre wird zwar behauptet, daß auch Thiere sich zuweilen selbst tödten. So erzählt dort Graf von Rittberg, er habe in Italien bemerkt, daß Scorpionen, durch Verfolgung in Wuth gesetzt, sich in den Nacken stechen und auf der Stelle todt liegen bleiben, und Pfarrer Picht in Ginß will dasselbe an einer Biene beobachtet haben. Wenn aber Thiere aus Angst und Wuth dergleichen thun, so kann man wohl nicht sagen, daß sie die Absicht haben, sich ums Leben zu bringen. Auf das Absichtliche, das voraus Überlegte, kommt hier alles an.

schen kann gerade in der standhaften Ertragung jener Widerwärtigkeiten und im muthigen Kampfe mit dem Laster die größte Stärke und Erhabenheit über alles Physische zeigen und hat hier die meiste Gelegenheit sich zu entwickeln. Daher sagten schon die Alten, der wackere Kämpfer mit dem Unglücke sey das erhabenste Schauspiel für Götter. Wer hier davon läuft, zeigt wenigstens eine gewisse Schwäche *). Er verzichtet in

---

*) Die Vorstellung von der Seelengröße oder dem Heroismus, der zur Selbsttödtung gehöre, ist falsch. Denn wer das Leben für unerträglich hält, weil er seine liebsten Wünsche unerfüllt sieht, oder große Schmerzen leidet, oder ein künftiges Übel fürchtet, braucht doch nicht viel Entschlossenheit, es wegzuwerfen. Selbst ein Cato würde mehr Muth bewiesen haben, wenn er seine Niederlage und den Fall der Republik hätte überleben wollen, um dem Vaterlande und der Menschheit auch unter anderen Verhältnissen zu nützen. Dennoch möchten wir nicht jeden Selbstmörder einen verächtlichen Feigling nennen, dem man, wie Kant sagt, dreist ins Gesicht speyen dürfe. Wenn man auch die That nicht billigen kann, so kann man doch immer die Person achten, die, durch widrige Umstände bedrängt und durch falsche Vorstellungen verleitet, die That vollzog. Dieß gilt z. B. auch von Otho und Lucretia. Jener brauchte sich freylich nicht zu tödten, um dem bürgerlichen Krieg ein Ende zu machen, und diese nicht, um ihre weibliche Ehre zu retten. Aber man kann sie darum doch nicht verachten, und mit jenen elenden Wichten in Eine Classe stellen, die den Verlust einer Geldsumme oder eines Mädchens für etwas so Unerträgliches halten, daß sie nun auch das Leben hinterdrein werfen.

der That auf seine Persönlichkeit und die mit dieser verknüpfte Würde, indem er seine Person vernichtet, so weit dieß von ihm selbst abhängt. Denn der menschliche Leib ist ja nicht eine äußere Sache, die das Ich beliebig an- oder ablegen kann. Er ist vielmehr dieses Ich selbst in und für die Sinnenwelt, das räumliche und zeitliche Subject des Sittlichen. Daher sagt Kant sehr richtig in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. 73: „Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugniß zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frey so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zwecke zu disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war." Man braucht also, um die Pflichtwidrigkeit der Handlung, wodurch jemand absichtlich seinem Leben ein Ende macht, einzusehen, nicht erst auf die Pflichten zu reflectiren, die dem Menschen gegen andere Menschen oder gegen Gott obliegen, wiewohl die Verbindlichkeit zur Lebenserhaltung dadurch allerdings noch stärker erscheint. Denn wenn der Mensch nicht bloß gegen sich selbst, sondern auch gegen andere Wesen verpflichtet ist, so darf er sich

diesen Pflichten um so weniger durch Selbsttödtung entziehen.

Anmerkung 2.

Die Hoffnung der Unsterblichkeit ändert in Ansehung der eben anerkannten Pflicht nichts. Denn jede Pflicht, die der Mensch hier zu erfüllen hat, besteht an und für sich und muß daher erfüllt werden, es mag ein anderweites und besseres Leben zu hoffen seyn oder nicht. Überdieß ist diese Hoffnung ein auf sittlichem Grunde ruhender Glaube (Fund. §. 84.). Es wäre also ein offenbarer Widerspruch, wenn der Mensch diesen Glauben hegen und sich doch zugleich durch denselben von irgend einer Pflicht, also von einem Gebothe der Sittlichkeit, entbinden wollte. Vielmehr müßte man vor allen Dingen entschlossen seyn, seine Pflicht in jeder Hinsicht treu zu erfüllen, ehe man sich für befugt halten könnte, auf ein höheres und besseres Leben Anspruch zu machen. Es ist also nichts als Sophisterey, wenn die Vertheidiger des Selbstmordes sagen: Wie man eine unbequeme Wohnung verläßt oder ein unbequemes Kleid auszieht, so verläßt man auch ein widerwärtiges Leben oder legt den lästigen Körper ab, beydes ohne Schuld und Tadel, weil es ja nicht bloß klug, sondern auch pflichtmäßig ist, das Schlechtere mit dem Besseren zu vertauschen. Daß hier nicht par ratio sey, springt auf den ersten Blick in die Augen. Auch ist es nicht einmahl wahr, daß es schlechthin erlaubt oder gut sey, eine unbequeme Wohnung zu verlassen, oder ein unbequemes Kleid abzulegen. Amt und Beruf können uns oft nöthigen, jene nicht zu verlassen und dieses nicht abzulegen, wenn wir uns dabey auch nicht recht behaglich

fühlen. Die Hoffnung der Unsterblichkeit kann uns also wohl die Aufopferung des Lebens erleichtern, wo diese nöthig, aber nie zur eigenmächtigen Zerstörung desselben berechtigen. Ob hingegen die Hoffnung der Unsterblichkeit verbunden mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung ein schickliches Abschreckungsmittel vom Selbstmorde sey, ließe sich wohl bezweifeln. Wenn irgend ein Leiden in dem Maße drückt, daß ihm das Leben als eine unerträgliche Bürde vorkommt, der zweifelt in seiner Verzweiflung auch leicht an der göttlichen Vorsehung, besonders wenn er sein Leiden für unverschuldet hält. Oder wenn er auch jenen Glauben nicht aufgibt, so läugnet er doch die Folgerung, die man gewöhnlich daraus zieht. Diese Folgerung ist nähmlich, daß Gott jedem Menschen in diesem Leben seinen Posten angewiesen, den er ohne schwere Verantwortung im künftigen Leben nicht verlassen dürfe, sondern er müsse warten, bis ihn Gott selbst abrufe; und dabey vergleicht man gewöhnlich den Lebensposten eines Menschen mit dem Kriegsposten eines Soldaten. Da aber Gott niemanden unmittelbar anstellt und abruft, so kehrt der Vertheidiger des Selbstmordes das ganze Argument um und sagt; Eben dadurch daß Gott so viel Unglück über mich verhängt, daß ich für dieses Leben nicht mehr thätig seyn und demselben keinen Geschmack mehr abgewinnen kann — daß die Bosheit mich überall verfolgt und meine besten Entwürfe vereitelt — daß diese langwierige und schmerzhafte Krankheit aller menschlichen Hülfe trotzt — eben dadurch gibt mir Gott einen Wink, daß es nun Zeit sey, von meinem Posten abzutreten und das gegenwärtige Leben zu verlassen, um in einem anderen freyer und froher wirken zu kön-

nen. Steht also der Gedanke an die von jeder anderweiten Rücksicht unabhängige Pflicht des muthigen Ausharrens im Kampfe mit dem Unglücke nicht fest in der Seele, so werden dergleichen Gegenvorstellungen nicht viel ausrichten. Überhaupt ist es nicht rathsam, den Selbstmord mit Gründen zu bestreiten, die nicht Stich halten und deren Schwäche daher am ersten dem in die Augen fällt, der das Für und Wider einer solchen Handlung überlegt, wenn er überhaupt noch der Überlegung fähig ist. Denn wo diese Fähigkeit mangelt, sind auch alle noch so triftigen Gegengründe ohne Wirkung. Zu jenen unstatthaften Gründen gehört auch das bekannte Argumentum nimium probans: Was man sich nicht gegeben, darf man sich auch nicht nehmen (Th. Ph. I. §. 133. Anm. 4). Ferner die Behauptung, es sey auf alle Fälle thöricht, sich das Leben zu nehmen, weil ja die Wiedergelangung zum frohen Lebensgenusse immer möglich bleibe. Dieß ist oft so unwahrscheinlich, daß der Gedanke an die bloße Möglichkeit eines besseren Zustandes niemanden so leicht abhalten wird, sich durch eine rasche That von allen in ihrer vollen Wirklichkeit gefühlten Übeln zu befreyen. Auch ist hier nicht von bloßer Thorheit die Rede. Denn sonst müßte man es noch für weit thörichter halten, das Leben in seiner schönsten Fülle und im frohesten Genusse desselben für irgend einen höheren Zweck hinzugeben.

Anmerkung 3.

Daß diese Aufopferung des Lebens der obigen Pflicht keineswegs widerstreite, leidet keinen Zweifel. Nicht bloß der Dichter, die Vernunft selbst sagt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht; der Übel höchstes ist die Schuld!" — Wo al-

so das Leben nicht anders erhalten werden könnte als durch Verletzung der heiligsten Pflichten, durch Verzichtleistung auf unsere ganze Menschenwürde, durch den Verlust alles dessen, was dem leiblichen oder sinnlichen Leben nach dem Urtheile der Vernunft erst seinen wahren oder höheren Werth gibt, also auf Kosten der Sittlichkeit überhaupt: da soll und darf es nicht erhalten werden, weil man sich forthin selbst verachten und also des Lebens für unwürdig erklären müßte. *) Daher sagt auch der oben angeführte alte Dichter sehr richtig:

Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas!

Der zur Vertheidigung des Vaterlandes berufene Krieger soll also nicht seine Fahnen verlassen oder aus dem Kampfe fliehen, um sein Leben zu erhalten. Eben so wenig soll der vor Gericht gefoderte Zeuge die Wahrheit verläugnen, aus Furcht vor den lebensgefährlichen Drohungen eines Mächtigen. Dieß gilt auch von denen, so um ihres Glaubens willen verfolgt werden. Man soll das Märtyrerthum nicht suchen, wie es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums viele Bekenner desselben aus Religionseifer thaten; man soll es aber auch nicht durch Verläugnung oder Abschwörung seiner religiösen Überzeugung zu vermeiden suchen, weil diese etwas Heiliges ist, und man keiner menschlichen Macht irgend eine Gewalt darüber ein-

*) Dieß könnte man demnach den freywilligen Tod nennen zum Unterschiede vom Selbstmorde, wiewohl man oft per euphemismum auch diesen so nennt, ohne darum die Handlung selbst zu billigen.

räumen darf. Auch glauben wir, daß ein Weib, um die zu seiner sittlichen Würde nothwendig gehörige Geschlechtsehre zu behaupten, allerdings verpflichtet sey, eher den Tod zu leiden, als sich einem Wollüstlinge, der seine schändlichen Absichten bey fortgesetzter Weigerung durch Androhung des Todes unterstützte, zum Wollustmittel hinzugeben. Aber sich selbst zu tödten, um entweder der Schändung vorzubeugen, oder, wenn dieselbe geschehen, die Unschuld zu bewahrheiten, kann nicht erlaubt, viel weniger pflichtmäßig seyn. Denn im ersten Falle ist doch nicht anzunehmen, daß die beabsichtigte Schändung werde vollzogen werden, wenn nur jedem Versuche dazu mit Kraft und Klugheit widerstanden wird; und im zweyten Falle ist die Unschuld nicht verloren, wenn der Wille keinen Theil an der That genommen. Diese bleibt für den leidenden Theil ein bloßer Unfall, der so wenig, als irgend ein anderer Unfall, zur Selbstentleibung berechtigen kann. Es gilt also hier, wie überall, der Grundsatz: Der Mensch soll den Tod leiden, wenn er ihn nicht ohne Schuld vermeiden kann, aber nie sich selbst den Tod geben. So urtheilte auch Sokrates, als ihm eine schimpfliche Flucht aus dem Gefängnisse von seinen Freunden zur Lebensrettung gebothen wurde. (S. Plato's Krito). Wie viel weniger ist es daher erlaubt, sich durch Selbsttödtung der Vollziehung eines Todesurtheils zu entziehen! Denn ist dieses gerecht, so leide jeder, was er verdient hat, und füge dem alten Unrechte nicht neues hinzu. Ist es ungerecht, so wird das Unrecht Anderer dadurch doch nicht gut gemacht, daß man sich selbst Unrecht thut, indem man das ungerechte Urtheil gleichsam selbst vollzieht,

und so es gewisser Maßen bestätigt. Dem unschuldig Verurtheilten ist es gerade die heiligste Pflicht, ganz unbescholten aus der Welt zu gehen, damit seine Unschuld der Welt desto klarer einleuchte; was er gewiß nicht dadurch erreicht, daß er an sich selbst zum Mörder wird. Er kann also bey dieser Handlung nicht den Zweck haben, sich einem schimpflichen Tode zu entziehen — denn das Schaffot beschimpft keinen Unschuldigen, während die Selbsttödtung immer ein zweydeutiges Licht auf den Urheber dieser Handlung wirft — sondern bloß die Absicht, seinen Feinden ihren Triumph zu verkümmern, ihnen gleichsam noch einen Possen zu spielen — eine Absicht, die so kleinlich, daß man sich ihrer an der Schwelle des Grabes doch wohl schämen sollte. Wie erhaben und eines schuldlosen Bewußtseyns würdig ist es dagegen, mit Muth und Ergebung, gleich dem Stifter des Christenthums, auch unter Henkers Hand zu sterben. Und am Ende weiß ja der, so durch Selbsttödtung der Vollstreckung eines Todesurtheils zuvor kommen will, nie gewiß, daß das ausgesprochene Urtheil werde vollzogen werden. Oft wurde auch der gerecht Verurtheilte noch auf dem Richtplatze begnadigt und die Unschuld des ungerecht Verurtheilten noch vor der Hinrichtung anerkannt. Die Selbsttödtung erscheint also in diesem Falle auch als eine thörichte und übereilte That. — Wenn dagegen dem Verurtheilten, wie es im Alterthume häufig geschah, die Wahl der Todesart überlassen worden, so kann es wohl nicht als ein an sich selbst verübtes Verbrechen gelten, wenn er das Urtheil nun auf diejenige Art vollstreckt, die ihm die

sanfteste scheint. Seneca kann daher kein Selbstmörder heißen.

Anmerkung 4.

Der Pflicht, sein Leben zu erhalten, widerstreitet nicht bloß die vorsätzliche, augenblickliche und gewaltsame Selbsttödtung, sondern überhaupt jede Handlung, die aus Mangel an pflichtmäßiger Schätzung des Lebens entspringt. Hierher gehört also

1) der Nichtgebrauch der Erhaltungsmittel des Lebens. Diese sind theils Nahrungsmittel, theils Heilmittel. Jene sollen den Körper in seinem gesunden und kräftigen Zustande erhalten und ihn wegen des beständigen Verlusts an Maße gleichsam fortwährend restauriren. Der Nichtgebrauch derselben hat daher das allmählige Absterben des Körpers zur unausbleiblichen Folge. Wer sich also zu Tode hungert, handelt eben so pflichtwidrig, als wer sich erschießt oder ersäuft. Jenes Verfahren mag allenfalls einen festeren Willen offenbaren, weil man dadurch dem allerdringendsten Naturbedürfnisse beharrlich Trotz biethet. Daß es aber an sich edler und daher der freywillige Hungertod minder tadelnswerth sey, als eine rasche und rüstige Lebensvernichtung, wie Goethe in den Wahlverwandtschaften andeutet, möchte schwer zu erweisen seyn. Was den Nichtgebrauch der Heilmittel in Krankheiten betrifft, so würde der, welcher alle Heilmittel der Kunst verwürfe und der Heilkraft der Natur in seinem Körper allein vertrauete, nur wegen seines Irrthums zu bedauern seyn, wenn er darüber zu Grunde ginge. Doch würd' ihn immer der Vorwurf treffen, daß er in einer so wichtigen Sache nach einer bloßen Hypothese gehandelt. Braucht' er hingegen die Heilmittel

darum nicht, damit die Krankheit einen tödtlichen Ausgang gewönne und ihn von einem lästigen Leben befreyete, so würde diese Handlungsweise selbst dann pflichtwidrig und selbstmörderisch seyn, wenn die Krankheit etwa unheilbar und die Heilmittel nur Verlängerungsmittel der Krankheit schienen. Denn daß eine Krankheit schlechthin unheilbar sey, ist wohl nie völlig gewiß, und das muthige Ausharren ist auch hier, selbst als erhebendes Beyspiel, verdienstlich. *)

2) Die Nichtvertheidigung des eigenen Lebens gegen widerrechtlichen Angriff auf dasselbe. Da die Vertheidigung hier Pflicht der Gerechtigkeit gegen uns selbst ist, so würde der, welcher mörderisch angefallen würde und sich nicht vertheidigen wollte, weil er seines Le-

*) Kant sagt in seiner Tugendlehre S. 74: „Ein Mann empfand schon die Wasserscheu als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und nachdem er sich darüber so erklärt hatte: Er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt sey — brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundswuth, zu welcher er schon den Anfall fühlte, andere Menschen auch unglücklich machte. Es fragt sich, ob er damit Unrecht that?" — Allerdings; weil er von der absoluten Unheilbarkeit seiner Krankheit keine gewisse Überzeugung haben konnte. Quod dubitas, ne feceris! (§. 32. Anm.). Es fehlt nicht an Beyspielen der Heilung, wenn sie auch selten sind. Und so eben liest der Verf. in öffentlichen Blättern, daß in Rußland seit längerer Zeit mit der getrockneten und gepülverten Wurzel des Wasserwegerichs (alisma plantago) die schon ausgebrochene Wuth an Menschen und Thieren oft und glücklich geheilt worden.

bens überdrüßig und ihm also diese Gelegenheit, von demselben befreyt zu werden, erwünscht wäre, eben so unrecht handeln, als der, welcher aus demselben Grunde sich gegen eine auf Tod und Leben gerichtete Anklage nicht vertheidigen wollte, ob er gleich seine Unschuld darzuthun vermöchte. Sich selbst unschuldig eines mit Todesstrafe belegten Verbrechens anklagen, wie manche Lebenssatte gethan, um nicht Hand an sich selbst legen zu dürfen, ist nicht nur einem förmlichen Angriffe auf das eigene Leben gleich zu achten, sondern noch obendrein niederträchtig, weil man lügt, um sich zum Verbrecher zu stempeln, also ehrlos handelt, um sich ehrlos zu machen. Wer aber wirklich mordet, um hingerichtet zu werden, ist ein zweyfacher Mörder; und die Einbildung, daß man dann vor der Hinrichtung doch noch die böse That bereuen und Vergebung derselben erlangen könne, ist nichts als grober Aberglaube.

3) Die Aufsuchung von Lebensgefahren, entweder um darin umzukommen oder um seinen Muth zu zeigen. Das Erste geschieht aus Lebensüberdruß und ist, wenn der Mensch in der Gefahr umkommt, der absichtlichen Selbsttödtung gleich zu achten. Das Zweyte geschieht entweder aus bloßer Ehrsucht oder zugleich aus einer gewissen Lust an Wagstücken, widerstreitet aber in beyden Fällen der pflichtmäßigen Sorge für Erhaltung des Lebens. Der Mensch soll Gefahren nicht scheuen, wenn sie unvermeidlich sind; er soll sie nicht aus bloßer Ängstlichkeit fliehen, am wenigsten, wenn sie ihm auf dem Wege der Pflicht insonderheit des Berufs, begegnen. Dieß wäre ehrlose Feigheit oder Furchtsamkeit (timiditas).

Er soll sie aber auch nicht geflissentlich aufsuchen. Dieß wäre Tollkühnheit oder Verwegenheit (audacia). Er soll sie nur mit Unerschrockenheit bestehen, wenn sie nicht zu vermeiden, und sich insonderheit durch keine noch so drohende Gefahr vom Wege des Rechts und der Pflicht zurückschrecken lassen. Hierin besteht der wahre Muth (animus fortis) und die echte Tapferkeit oder Mannhaftigkeit (fortitudo, ανδρεια), von welcher auch die Tugend selbst ihren lateinischen Nahmen (virtus) hat, weil jene Tapferkeit in der That die Grundlage eines tugendhaften Characters ausmacht. Denn der Feige ist nimmer tugendhaft, wenn er auch keinem Menschen wehe thut. Es ist nur die Furcht vor dem Widerstande, die ihn so zahm macht. — Hierher gehört auch die Frage wegen der Moralität des Zweykampfes, wieferne dabey nicht auf die Pflicht gegen Andere, sondern bloß auf die Selbstpflicht gesehen wird, denn jener Gesichtspunct kommt hier noch nicht in Erwägung. Ist nun der Zweykampf das einzige Mittel, sich gegen mörderischen Angriff auf das eigene Leben zu vertheidigen, so ist keine Frage ob derselbe erlaubt. Denn es ist so eben gezeigt worden, daß die Vertheidigung in diesem Falle Pflicht. Und wie soll die Vertheidigung anders geführt werden, als durch Kampf auf Leben und Tod mit dem Gegner? Ein Zweykampf mit einem Räuber zur Vertheidigung unseres Eigenthums kann auch nicht schlechthin für unerlaubt erklärt werden. Denn das Eigenthum gehört mit zu den Bedingungen unserer persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt; und es ist kein vernünftiger Grund abzusehen, warum man dem ungerechten Angreifer nicht widerstehen sollte, wenn man sich

stark genug dazu fühlt. Außerdem würde freylich die sittliche oder pflichtmäßige Klugheit widerrathen, sich in einen zwecklosen, vielleicht gar lebensgefährlichen, Kampf um einer äußeren Sache willen, die am Ende doch entbehrlich ist, einzulassen. Aber wie, wenn unsere Ehre verletzt und diese nicht anders herstellbar, als mittelst eines Zweykampfes oder eines sogenannten Duelles? Denn obwohl das Wort duellum ursprünglich so viel als bellum heißt, so bedeutet es doch als germanisirtes Wort nichts anderes als den Ehrenzweykampf. Hier fragt sich zuvörderst, ob denn das Duell ein wirkliches Mittel zur Herstellung der verletzten Ehre. Die Vernunft kann dieß freylich nicht anerkennen. Denn der ehrloseste Mensch kann doch so viel Muth und Geschicklichkeit haben, daß er jeden Zweykampf mit Ehren zu bestehen hoffen darf. Sie muß es also für etwas Vernunftwidriges und folglich auch Unsittliches erklären, wenn der an seiner Ehre Gekränkte sich zur Herstellung derselben in einen Kampf auf Leben und Tod einläßt, wodurch über den streitigen oder zweifelhaften Ehrenpunct selbst nichts ausgemacht und beyde Theile in Gefahr gesetzt werden, entweder selbst zu tödten oder sich tödten zu lassen. Aber die herrschende Sitte und Meinung kann doch das Duell als ein wirkliches Herstellungsmittel für die Ehre, und die Verweigerung eines solchen Kampfes als eine wirkliche Selbstentehrung betrachten! — Hier fragt es sich, ob man auch verbunden, der herrschenden Sitte und Meinung in allen Stücken zu folgen. Dieß wird wohl schwerlich jemand behaupten wollen. Denn so würde man auf alle Selbstständigkeit des sittlichen Urtheils, ja

des Charakters überhaupt, verzichten müssen. Der wahre Muth und die echte Tapferkeit zeigen sich vielmehr eben dadurch, daß man in Sachen des Rechts und der Pflicht auch der herrschenden Sitte und Meinung, wenn sie der Vernunft widerstreitet, Trotz zu biethen wagt. Daß aber hier die herrschende Sitte und Meinung wirklich der Vernunft widerstreite, erhellet nicht nur aus dem vorhin Bemerkten, sondern auch daraus, daß die Gesetze des Staates den Zweykampf verbiethen, und die Vernunft auch Achtung gegen die Gesetze des Staates fodert *). Kann man aber den, der sich in ein Duell einläßt und in demselben bleibt, einen Selbstmörder nennen? Da er offenbar nicht die Absicht hat, sich selbst umzubringen, sondern nur allenfalls seinen Gegner, so ist seine Handlung wohl kein Selbstmord im eigentlichen und strengen Sinne, oder wie man auch sagt, kein grober Selbst-

*) Freylich halten die neueren Staaten in diesem Puncte selbst nicht über ihr Verboth, und bestätigen eben dadurch die Unsitte und das Vorurtheil. Wenn man aber bedenkt, daß die gebildetsten Staaten des Alterthums unsere Art des Zweykampfes gar nicht kannten — denn der Zweykampf für's Vaterland im Kriege oder statt des Krieges gehört nicht hierher — und daß die Bürger jener Staaten doch sehr viel auf Ehre und Tapferkeit hielten; so muß man sich billig wundern, daß unter uns noch so viele, sonst verständige Männer glauben, es würden unsere Jünglinge, und besonders die vom Kriegsstande, allen persönlichen Muth und alle Ehrliebe verlieren, wenn man ihnen nicht wenigstens connivendo erlaubte, sich von Zeit zu Zeit ein wenig todt zu schlagen.

mord. Ein feiner Selbstmord aber, wieferne man darunter Handlungen versteht, die aus Mangel an pflichtmäßiger Schätzung des Lebens hervorgehen und die Zerstörung desselben zur Folge haben, kann jene Handlung eben sowohl genannt werden, als wenn sich jemand aus Tollkühnheit in irgend eine andere Lebensgefahr stürzt und darin umkommt. So könnte man auch den, der durch Unmäßigkeit im Genusse sein Leben zerstört, wenn er auch nicht gerade die Absicht hat, sich zu Tode zu trinken, eines feinen Selbstmordes beschuldigen. Der feine Selbstmord wäre demnach ein indirecter, der grobe aber ein directer.

Anmerkung 5.

Nicht nur die Arten, sondern auch die Quellen des Selbstmordes sind sehr verschieden: Unglückliche Liebe, Verlust äußerer Güter, gekränkter Ehrgeitz, Furcht vor der Schande, ein folterndes Gewissen, religiöse Schwärmerey, die sich von der Nichtigkeit des Erdenlebens und der ungestörten Seligkeit des Himmels ganz falsche Begriffe macht u. d. gl. m. können bald die veranlassenden bald die zunächst bestimmenden Ursachen des Selbstmordes seyn. Daher finden auch bey dieser Handlung sehr verschiedene Grade der Verschuldung Statt, die sich aber selten oder nie mit Sicherheit bestimmen lassen, weßhalb hier ganz vorzüglich Schonung und Vorsicht im Urtheilen zu empfehlen. Es kann sogar Fälle geben, wo die Selbsttödtung als eine fast unwillkührlich, gleichsam instinctartig, vollzogene That erscheint, und daher dem Thäter kaum als Verbrechen zugerechnet werden kann, weil es am sittlichen Maßstabe fehlt. Ein merkwürdiges Beyspiel der Art findet man in folgender Schrift: Der na-

türliche Selbstmord, eine psychologische Abhandlung von Dr. F. W. F. Schultz (Berlin, 1815. 8.). Dennoch kann man nicht behaupten, daß der Selbstmord nie zurechnungsfähig, weil sich der Urheber desselben im Augenblicke der That in einer solchen Gemüthsstörung befinde, daß man ihn vielmehr als einen Wahnsinnigen bedauern müsse. Es gibt viele Beyspiele von Selbstmördern, die bey ihrer That mit der kaltblütigsten Überlegung zu Werke gingen, so daß man gar keinen Grund hat, bey ihnen den geringsten Grad von Wahnsinn voraus zu setzen. Man denke nur an Cato und so viele Stoiker, die nach den Grundsätzen ihrer Schule mit voller Besonnenheit aus der Welt gingen. Auch beweist der Umstand, daß in jener Stadt, wo der Hang zum Selbstmorde unter den jungen Frauen herrschend geworden, dieser Hang plötzlich aufhörte, als die Obrigkeit bekannt machte, der Körper jeder Selbstmörderinn solle nackt auf dem Markte ausgestellt werden — es beweiset, sag' ich, dieser Umstand, daß der, welcher zum Selbstmorde geneigt, wohl im Stande sey, durch Vorstellungen sich zum Gegentheile zu bestimmen, mithin jene That nicht durchaus und immer für unfrey erklärt werden könne. Befand sich aber auch jemand wirklich in einer an Wahnsinn gränzenden Gemüthsstörung, indem er die unglückliche That vollzog: so fragt es sich doch noch, ob und wiefern er nicht durch sein vorhergehendes Leben sich selbst in jenen Zustand versetzte. Oder ist der leidenschaftliche Spieler, der sich nach Verlust des letzten Hellers aus Verzweiflung eine Kugel durch den Kopf jagte, darum wirklich schuldlos, weil er in der Verzweiflung keines vernünftigen Gedankens mehr fähig war? —

Übrigens kann freylich von eigentlicher Bestrafung des Selbstmordes wohl nicht die Rede seyn, da der Urheber der Handlung keinen Richter mehr auf Erden hat. Man überlasse also Gott das Richteramt und schaffe den Leichnam des Selbstmörders schnell und still bey Seite, um eine That, deren sich die Menschheit schämen muß, so bald als möglich mit der Dunkelheit des Grabes zu bedecken. Wir fügen hier nur noch Napoleon's Urtheil über den Selbstmord hinzu, um es der eigenen Prüfung der Leser zu übergeben: „Man nimmt sich das Leben aus Liebe — Thorheit! aus Verzweiflung über den Verlust seines Vermögens — Feigheit! um seine Ehre nicht zu überleben — Schwachheit! Aber den Verlust einer Krone und den Hohn der Zeitgenossen überleben — das ist wahrer Muth!"

§. 39.

Nächst dem leiblichen Leben ist es auch Pflicht die Gesundheit zu erhalten, weil die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt von der naturgemäßen Integrität seines Körpers abhängig ist, und Krankheit selbst eine Quelle von sittlichen Fehlern werden kann. In dieser Beziehung ist nicht nur die Befriedigung aller nothwendigen Leibesbedürfnisse und der Genuß des Vergnügens überhaupt, als eines Stärkungsmittels für den Körper, sondern auch der Gebrauch aller anderweiten Mittel zur Verhüthung und Heilung der Krankheiten von der

Vernunft gebothen — verbothen aber alles Uebermaß in jener Befriedigung, so wie im Genuße des Vergnügens überhaupt und in der Arbeit, deßgleichen jede Verstümmelung und Verunstaltung des Körpers, die nicht um der Erhaltung des Ganzen willen nothwendig ist.

Anmerkung 1.

Gesundheit ist nichts anderes als die den Naturgesetzen des Organismus angemessene Integrität eines lebenden Körpers, in Ansehung seiner Theile sowohl als seiner sämmtlichen Verrichtungen. Krankheit hingegen ist ein Zustand, wo jene Integrität mehr oder weniger gestört ist, besonders aber, wenn diese Störung mit einem merklichen und für das Leben bedrohlichen Übelbefinden verbunden ist (Th. Ph. II. §. 138. Anm.). Wenn also von Gesundheit und Krankheit eines Körpers die Rede ist, so wird dessen Leben, als eben dadurch modificirt, vorausgesetzt: und eben deßwegen geht in der Idee die Pflicht der Lebenserhaltung der Pflicht der Gesundheitserhaltung voraus, obwohl in der Wirklichkeit beyde oft zusammenfallen. Soll nun die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt glücklich von Statten gehen, so wird dazu vorerst ein gesunder Körper erfodert, weil die Seele gewöhnlich mit dem Körper leidet, indem Krankheit sowohl Kraft als Lust zur Thätigkeit raubt und, wenn sie auch nur als Kränklichkeit längere Zeit anhält, leicht den Charakter verstimmt. Daher ist mens sana nicht leicht ohne corpus sanum, und umgekehrt vorhanden; beydes zusammen also (mens sana in corpore sano) macht die physische Vollkom-

menheit des Menschen aus, worauf die moralische gleichsam erst erbauet werden soll. Darum fodert auch die Vernunft den Menschen zur Erhaltung jener, und folglich zuvörderst zur Erhaltung der Gesundheit seines Körpers auf. Wieferne nun die Befriedigung aller nothwendigen Lebensbedürfnisse hierzu ein unumgängliches Mittel ist, indem der allmählige Verlust des Körpers an Masse und Kraft sonst nicht ersetzt werden würde, in so fern ist jene Befriedigung Pflicht. Denn obgleich der Naturtrieb schon durch das Gefühl des Hungers und Durstes dazu anreitzet, so kann doch der Mensch, weil er nicht unter der Herrschaft des bloßen Instinctes steht, in jener Befriedigung eben sowohl zu wenig als zu viel thun, und sich daher selbst das Nothdürftige versagen, wie der Geitzige, dadurch aber die Pflicht gegen sich selbst verletzen. Dasselbe ist der Fall in Ansehung des Vergnügens überhaupt, dessen Genuß sich jemand entweder ebenfalls aus Geitz oder aus moralischem Trübsinn, der alle Ergötzlichkeiten (Spiel, Tanz u. d. gl.) an sich für etwas Sündliches hält, versagen kann. Da aber jener Genuß zur Erhohlung des Körpers sowohl als des Geistes nöthig ist, um beyden nach vorhergegangener Anstrengung und dadurch bewirkter Erschlaffung die nöthige Spannkraft wieder zu geben und über unser ganzes Wesen Heiterkeit und Frohsinn zu verbreiten, welche Stimmungen nicht nur mit der Tugend sehr wohl verträglich, sondern ihr auch weit günstiger sind, als Mißmuth und Übellaunigkeit: so würde die Versagung jedes Vergnügens nicht nur der Gesundheit nachtheilig, sondern auch am Ende eine Art von Selbstpeinigung

werden, die uns sogar die Kraft zur Ertragung der Mühseligkeiten des Lebens entziehen, mithin zum Selbstmorde verleiten könnte. Das Vergnügen ist also zwar nicht der höchste Zweck des menschlichen Strebens (το τελος, finis bonorum) oder das höchste Gut (summum bonum), wie die Hedoniker oder Kyrenaiker meinten, aber doch etwas an sich Erlaubtes oder Unsündliches, und, als diätetisches Mittel für Körper und Geist betrachtet, sogar etwas Gebothenes oder Pflichtmäßiges. In derselben Beziehung ist der Gebrauch aller anderen diätetischen Mittel, als gehöriger Wechsel zwischen Wachen und Schlafen, Bewegung und Ruhe, Reinlichkeit *), Vermeidung unverdaulicher Nahrungsmittel u. d. gl. pflichtmäßig, indem dadurch der Entstehung mancher gefährlichen Krankheit vorgebeugt, mithin die Gesundheit am sichersten erhalten wird. Ist aber der Körper einmahl von der Krankheit ergriffen, so ist es auch Pflicht, einen verständigen Arzt zu Rathe zu ziehen und dessen Vorschriften genau zu befolgen. Die Mei-

*) Die (äußere) Reinlichkeit ist zugleich ein Zeichen der (inneren) Reinheit. Wer seinen Körper immer mit physischem Schmutze beladen zeigt, dessen Seele ist auch gewöhnlich mit moralischem Schmutze behaftet. Darum haben viele Religionsstifter die Reinigungen des Körpers als heilige Gebräuche vorgeschrieben, und selbst unsere Taufe hat eine symbolische Bedeutung dieser Art. Auch sagt die Legende nicht unziemlich, daß der Teufel überall, wo er erscheine, einen häßlichen Gestank zurück lasse. Denn Schmutz und Gestank sind verwandte Begriffe.

nung, daß die Natur sich schon von selbst helfe und daher alle ärztliche Hülfe überflüssig sey, ist sehr gefährlich, da die Heilkraft der Natur in vielen Fällen, besonders bey unserem Culturstande, der Unterstützung von Seiten der Kunst bedarf, und da die Arzeneystoffe doch auch zu den Heilkräften der Natur gehören. Die Versuche aber, sich selbst durch sogenannte Hausmittel zu kuriren, laufen oft eben so unglücklich ab, als die Kuren der Quacksalber und Wunderdoctoren. Die Gewissenhaftigkeit fodert also auch in diesem Puncte ein durchaus pflichtmäßiges Betragen gegen uns selbst. Da nun zur Gesundheit im vollen Sinne des Wortes auch die Unverletztheit des Körpers in Ansehung aller seiner Theile gehört, so bezieht sich die Pflicht der Gesundheitserhaltung auch auf die Erhaltung der einzelnen Glieder unseres Körpers sowohl in Stoff als in Form. Wer daher seinen Körper verstümmelt oder verunstaltet (z. B. sich gesunde Zähne ausnehmen läßt, um sie einem Anderen zu überlassen, sich einen Finger abschneidet, um untauglich zum Kriegsdienste zu werden, oder sich gar, wie Origenes, entmannt, um seine Keuschheit zu bewahren, die durch Beherrschung des Naturtriebes allein bewahrt werden soll): der verletzt offenbar die Pflicht gegen sich selbst; er beschimpft sich, indem er die Menschenform in seiner Person entstellt. Da indessen der Theil dem Ganzen nachstehen muß, so versteht sich von selbst, daß um der Erhaltung des ganzen Körpers willen einzelne Glieder desselben wohl aufgeopfert werden dürfen. Es würde in diesem Falle sogar pflichtwidrig seyn, wenn jemand lieber sterben, als einen unheilbar und lebensgefährlich schadhaften Arm oder Fuß hingeben wollte;

aus Scheu vor dem Schmerze oder vor der Verkrüppelung. *)

Anmerkung 2.

Wenn die Befriedigung der nothwendigen Lebensbedürfnisse und der Genuß des Vergnügens durchaus pflichtmäßig seyn soll, so muß auch dabey das gehörige Maß gehalten werden, weil sonst die Gesundheit nicht erhalten, sondern vielmehr zerstört werden würde. Dieses Maß läßt sich freylich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern jeder muß dabey seine Individualität berücksichtigen, indem der Eine mehr bedarf und verträgt, als der Andere. Gleichwohl ist Mäßigkeit eine allgemeine Menschenpflicht, weil Unmäßigkeit nicht nur den Körper allmählig aufreibt, sondern auch den Geist ertödtet und den Menschen überhaupt entwürdigt, indem sie ihn noch unter das vernunftlose Thier erniedrigt **). Daher nennt

*) Ist wohl das Abscheren des Bartes eine solche Verstümmelung oder Verunstaltung des männlichen Körpers, welche die Tugendlehre mißbilligen muß? Wir glauben nicht, weil erstlich die Haare überhaupt, so wie die Nägel, nicht so wesentliche Theile unseres Körpers sind, daß die Verkürzung oder Abschneidung derselben unseren Körper krüppelhaft und ungestaltet, oder auch minder brauchbar für die Zwecke der Vernunft machte — und weil zweytens die sittliche Klugheit fodert, in unwesentlichen Dingen nicht gegen die eingeführte Sitte zu verstoßen.

**) Trefflich sagt Horaz (serm. II, 2. v. 76—79):

Vides ut pallidus omnis
Coma desurgat dubia? quin corpus onustum
Hesternis vitiis animum quoque praegravat una
Atque adfligit humo divinae particulam aurae.

man die Unmäßigkeit, wenn sie zur herrschenden Gewohnheit wird und in Völlerey und Trunkenheit (Fresserey und Sauferey) ausartet, ein viehisches Laster (Bestialität), obwohl das Vieh in der Regel schon von Natur das rechte Maß hält und nur dann, wenn es gezähmt mit dem Menschen in Berührung kommt, an dessen Unmäßigkeit Theil nimmt. (So erzählt man, daß zahme Elephanten sich gern im Brandweine berauschen). Das Gegentheil derselben ist Frugalität und Nüchternheit. Die Unmäßigkeit äußert sich aber nicht immer auf diese gröbere Weise; sie kann auch bloß in einer so üppigen Pflege des Körpers bestehen, daß er dadurch für die Zwecke der Vernunft unbrauchbar wird. Wer daher immer darauf ausgeht, seinem Körper durch ausgesuchte und reichliche Nahrungsmittel und durch häufige Ruhe gütlich zu thun oder sich gleichsam zu mästen, der ist ebenfalls unmäßig, nähmlich im Ganzen, wenn er sich auch im Einzelnen aus Klugheit nicht übernimmt. Von ihm gilt, was ein heiliger Moralist sagt: „Pfleget des Leibes, doch also daß er nicht geil werde!“ Denn die gewöhnliche Folge der Üppigkeit und Leckerhaftigkeit ist, daß auch andere unsittliche Begierden dadurch entstehen und der Mensch zum bloßen Lüstlinge wird. Erwägen wir aber die Mäßigkeit in ihrer näheren Beziehung auf die Gesundheit, so muß sie nicht bloß in jeder Art des Genusses, sondern auch in der Arbeit Maß halten, es mag nun die Arbeit selbst eine Art von Genuß gewähren oder als Mittel zu einem anderweiten Zwecke dienen. Denn auch im Arbeiten verzehrt das Übermaß sehr bald die Kraft des Körpers. Indessen kann es freylich Fälle geben,

wo übermäßige Anstrengung vermöge des Berufes (z. B. im Kriege) oder wegen Abwendung dringender Gefahr (z. B. in Feuers- oder Wassersnoth) unerläßlich und eben darum pflichtmäßig ist.

§. 40.

Der Mensch soll aber seinen Körper nicht bloß im naturgemäßen Zustande zu erhalten, sondern auch möglichst zu vervollkommnen suchen, um stets und überall damit auf die zweckmäßigste Weise wirken zu können. Diese Pflicht bezieht sich daher theils auf die Uebung der körperlichen Organe, von welchen die äußere Empfindung und die willkührliche Bewegung abhängt, im Allgemeinen, theils insbesondere auf die Erwerbung solcher körperlichen Fertigkeiten, wodurch unser Körper einerseits mehr äußeren Anstand, und andererseits mehr Brauchbarkeit für die Zwecke der Vernunft erhält.

Anmerkung.

Je vollkommener unser Körper als das Werkzeug des Geistes in Bezug auf die Außenwelt ist, desto zweckmäßiger kann auch unsere persönliche Wirksamkeit seyn. Wir empfangen dann nicht nur mannigfaltigere und richtigere Eindrücke von der Außenwelt, sondern sind auch im Stande, sie immer mehr zu beherrschen, d. h. unseren Zwecken zu unterwerfen. Darum ist die Vervollkommnung des eigenen Körpers eine der wichtigsten, obwohl am häufigsten, besonders im gelehrten Stande, vernachläßigten Selbstpflichten des Men-

schen. Es gehört aber dazu zweyerley. Erstlich sollen die körperlichen Organe überhaupt fleißig geübt werden, damit sie den Verrichtungen, zu welchen sie von der Natur bestimmt, völlig gewachsen seyen. Hierbey kommen aber nur die Organe, von welchen die äußere Empfindung und willkührliche Bewegung abhängt, in Erwägung, weil die übrigen ihre natürlichen Verrichtungen schon von selbst gehörig vollziehen, wenn sie nicht darin gestört werden. Bey diesen kommt es also nur darauf an, daß man sie im gesunden Zustand erhalte. Aber die Empfindungs- und Bewegungsorgane können durch Übung gar sehr vervollkommnet werden. Wie sehr läßt sich das Auge schärfen in Beurtheilung der Gestalten, Größen, Farben, Entfernungen und Verhältnisse! Wie sehr das Ohr in der Schätzung und Vergleichung der Töne! Und da diese beyden Sinne gerade die edleren sind, weil sie uns die klaresten, bestimmtesten und umfassendsten Vorstellungen von der Außenwelt zuführen und auch bey der ästhetischen Beurtheilung der Erkenntnißgegenstände vorzugsweise mitwirken (Th. Ph. III. §. 16 und 68): so ist deren Cultur durch zweckmäßige Übungen ein Hauptmoment bey der Vervollkommnung unseres Körpers. Indessen dürfen auch die sogenannten niederen Sinne, Geschmack, Geruch und Getast, nicht vernachlässigt werden, weil sie theils die höheren oft unterstützen müssen, theils auch die Außenwelt auf eine ganz eigenthümliche und sehr bedeutungsvolle Art zur Anschauung bringen, indem sie uns Eigenschaften der Dinge offenbaren, die mit unserem Wohl und Wehe in der genauesten Verbindung stehen. Von den Bewegungswerkzeugen aber hängt vornähmlich unsere

Gegenwirkuug gegen die Außenwelt ab. Man muß ihnen also durch Übung so viel Stärke, Ausdauer und Schnelligkeit zu geben suchen, als sie nur anzunehmen vermögen. Dadurch erlangt dann auch der ganze Körper eine solche Biegsamkeit, Gewandtheit, Härtung und Kräftigkeit, daß man ihn nicht nur lange, stark, leicht und geschwind bewegen, sondern auch den nachtheiligen Einflüssen der Außenwelt ohne Gefahr für Gesundheit und Leben mehr aussetzen kann, wenn es die Umstände fodern. Hierzu tragen aber auch die körperlichen Fertigkeiten, welche die Gymnastik lehrt, das Ihrige bey, als Tanzen, Reuten, Fechten, Schwimmen, Turnen u. d. gl. Wer also Gelegenheit zu deren Erwerbung hat, soll sie nicht unbenutzt lassen, weil er dadurch nicht nur seinem Körper mehr äußeren, der inneren Würde des Menschen entsprechenden, Anstand geben, sondern auch überhaupt denselben mehr in seine Gewalt bekommen kann, um ihn in allen Fällen den Zwecken der Vernunft gemäß zu brauchen. Indessen muß auch hierbey alles Übermaß vermieden werden.

§. 41.

Da die Seele die eigentliche Quelle unserer persönlichen Wirksamkeit ist, so ist es auch Pflicht, dieselbe in ihrer naturgemäßen Integrität zu erhalten. Der Mensch soll daher seine Seelenkräfte weder überspannen noch nie erschlaffen lassen, soll sie weder einseitig auf einen Punct richten noch ins Unbestimmte zerstreuen, soll sie endlich weder durch körperliche Ausschweifungen schwächen, noch durch den

Gebrauch äußerer Mittel zu stärken suchen, weil durch alles dieses die innere Gesundheit seines Wesens zerrüttet oder doch sehr gefährdet wird.

Anmerkung 1.

So unbekannt uns auch jenes innere Princip der Thätigkeit, welches Seele oder Geist und Gemüth heißt, seinem Wesen nach ist, so muß es doch die Anthropologie und folglich auch die anthropologische Moral von dem äußeren Principe unserer Thätigkeit, welches wir unseren Leib oder Körper nennen, unterscheiden. Gibt es daher Selbstpflichten des Menschen, die sich vorzugsweise auf seinen Körper beziehen, so gibt es auch deren, die sich vorzugsweise auf seine Seele beziehen, d. h. der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst theils als organisches theils als geistiges Wesen. Beyde gehören nothwendig zusammen, weil Leib und Seele den einen und ganzen Menschen constituiren. An und für sich betrachtet sind daher auch beyderley Pflichten gleich wichtig. Es wäre also pflichtwidrig, wenn der Mensch im Leben sich selbst gleichsam practisch zerspalten, d. h. für den Leib auf Unkosten der Seele oder für die Seele auf Unkosten des Leibes sorgen wollte. In der Theorie aber müssen wir doch beyde Arten von Selbstpflichten besonders erwägen; und wenn wir dann beyde mit einander vergleichen, so kann wohl auf die eine oder andere Seite das Übergewicht fallen, je nachdem der Mensch sich in Lebensverhältnissen findet, welche von ihm mehr körperliche als geistige, oder mehr geistige als körperliche Thätigkeit heischen. Dennoch wird auch hier der Unterschied nur die Entwickelung und Ausbildung, also die Vervollkommnung des äußeren

und des inneren Thätigkeitsprincips, nicht aber die Erhaltung derselben in ihrer naturgemäßen Integrität betreffen. Denn diese muß immer, der Mensch mag berufen seyn zu welcher Thätigkeit er wolle, auf gleiche Weise oder gleichgewichtig erhalten werden, ut sit mens sana in corpore sano (§. 39. Anm. 1.).

Anmerkung 2.

Was nun insonderheit die Seele betrifft, so kann die naturgemäße Integrität oder die Gesundheit derselben nur dadurch erhalten werden, daß man dasjenige vermeidet, was dieselbe stören oder mindern könnte. Die Erfahrung lehrt nähmlich zuerst, daß eine solche Anstrengung der Seelenkräfte, (d. h. der Seelenkraft in ihren mannigfaltigen Äußerungsweisen) möglich sey, wodurch dieselben überspannt und in ihrer regelmäßigen Wirksamkeit gehindert werden. So kann sich jemand überstudiren, durch beständiges Heften seiner Aufmerksamkeit auf gewisse Vorstellungen fixe Ideen bekommen, durch Hingebung seines Gemüths an gewisse Gefühle in Trübsinn und Wahnsinn verfallen. Eben so ist eine solche Abspannung der Seelenkräfte möglich, wodurch dieselben ihre natürliche Energie verlieren und gleich einer Feder, die nie angespannt worden, erschlaffen. Dieß ist besonders bey denen der Fall, die nur auf die Pflege ihres Leichnams bedacht sind und daher jede Anstrengung des Geistes als eine Störung ihrer Gemächlichkeit verabscheuen. Solche Menschen ertödten in sich selbst alles höhere Leben und können daher als geistige Selbstmörder betrachtet werden. — Wird dagegen bey der Cultur der Seelenkräfte eine einseitige Richtung befolgt, mithin eine einzige Seelenkraft ausschließlich geübt, so erlangt

diese ein solches Übergewicht über die anderen, daß sie dieselben gleichsam beherrscht und die Seele ihre Selbstmacht verliert. So gibt es Menschen, die ihre Einbildungskraft durch Romanenlectüre dergestalt erhitzt haben, daß sie nur in ihren Phantasien leben und für jede anderweite Geistesthätigkeit untauglich sind, weßhalb man sie auch mit Recht Phantasten nennt. Eine so üppige und zügellose Einbildungskraft erregt dann gewöhnlich auch unreine Begierden und verleitet den Menschen oft zu den gröbsten Ausschweifungen. Die Zerstreuung der Seelenkräfte aber durch unbestimmte Richtung derselben auf allerley Gegenstände und Zwecke, stört die harmonische Wirksamkeit derselben und erzeugt eine unordentliche und verworrene Geistesthätigkeit, wodurch der Mensch unfähig wird, mit Energie für irgend einen höheren Lebenszweck wirksam zu seyn. — Daß endlich körperliche Ausschweifungen, besonders im Geschlechtsgenusse, die geistigen Kräfte sowohl als die körperlichen schwächen, ist eben so bekannt, als daß der Gebrauch äußerer Stärkungsmittel für die Seelenkräfte (z. B. die Stärkung des Gedächtnisses durch Salben, der Einbildungskraft durch hitzige Getränke, der Aufmerksamkeit durch solche Mittel, welche den ermüdeten Geist munter erhalten sollen) für Körper und Geist gleich nachtheilig seyen. Es ist also auch Pflicht, alles zu unterlassen, was auf die eine oder andere Art der Seele ihre natürliche Integrität rauben oder mindern könnte.

§. 42.

Nächst der Erhaltung dieser Integrität ist die Vervollkommnung des Menschen

in geistiger Hinsicht oder die Entwickelung und Ausbildung seiner Seelenkräfte ihm als Pflicht gegen sich selbst gebothen. Dazu gehört theils die Stärkung jener Kräfte durch eine zweckmäßige Uebung derselben, theils die Erwerbung solcher Kenntnisse, wodurch man eine richtige Ansicht sowohl vom menschlichen Leben überhaupt als insonderheit von seinem eigenthümlichen Stand und Beruf in der Gesellschaft gewinnt, um jenen mit Würde behaupten, und diesen mit Treue erfüllen zu können.

Anmerkung.

Die Natur hat unserem Geiste nur Anlagen gegeben. Diese bedürfen der Entwickelung und Ausbildung, wenn der Mensch ein möglichst vollkommenes Wesen werden will. Er soll es aber zu werden suchen, weil er sonst seiner sittlichen Bestimmung nicht genügen kann. Zweckmäßige Übung der Seelenkräfte, damit sie immer mehr Stärke gewinnen und das innere Thätigkeitsprincip überhaupt immer regsamer und lebendiger werde, ist also das Erste, was der Mensch in jener Beziehung zu thun hat. Aber auch Kenntnisse soll der Mensch zu erwerben suchen, damit er nicht sein Leben in thierischer Unwissenheit zubringe, sondern mit klarem Bewußtseyn in seinen Lebensverhältnissen handeln könne. Da indessen die Kenntnisse von so vielerley Art sind, daß kein menschlicher Geist sie alle zu umfassen vermag, so soll der Mensch vor allen Dingen nach solchen Kenntnissen streben, welche auf das Leben selbst einen näheren Be-

zug haben. Denn im Leben liegt die eigentliche Bestimmung des Menschen, und wie alle Kenntnisse ursprünglich aus dem Leben hervorquollen, so müssen sie auch dem Leben in irgend einer Hinsicht wieder dienen, wenn sie wahren Werth haben sollen. Nun gibt es aber theils ein allgemeines menschliches Leben, theils ein eigenthümliches Leben des Einzelnen, welches durch den Stand und Beruf eines Jeden in der Gesellschaft bestimmt ist. Denn wir reden hier nicht vom physischen oder Naturleben, sondern vom practischen oder Sittenleben. Also müssen auch die Kenntnisse, die der Mensch erwerben soll, in einer näheren Beziehung auf jenes doppelte Leben stehen. Jeder soll also erstlich eine richtige Ansicht vom menschlichen Leben überhaupt zu gewinnen suchen, weil mit demselben sein Einzelnleben auf das Innigste verbunden ist. Er soll aber auch nach den besonderen Kenntnissen streben, welche erfoderlich sind, um seinen Stand in der Gesellschaft würdig zu behaupten und seinen Beruf treu zu erfüllen. Diese Pflicht ist also völlig allgemein, es sey jemand Hirte, Jäger, Landbauer, Handwerker, Kaufmann, Künstler, Gelehrter u. s. w. Nur die Kenntnisse sind in Quantität und Qualität verschieden, nach denen jeder zu streben hat. Was insonderheit den Gelehrten betrifft, so bringt es schon sein Stand und Beruf mit sich, daß er erstlich nach gründlicheren und umfassenderen Kenntnissen als Andere strebe und zweytens seinen Kenntnissen eine wissenschaftliche oder systematische Form gebe. Daher scheint es, als wenn er nach dem Wissen um des bloßen Wissens willen strebte: und wiefern er als Gelehrter betrachtet wird, ist dieß auch wirklich der Fall. Da er aber doch nicht bloß und ur-

sprünglich Gelehrter, sondern auch und zuerst Mensch ist, und der Mensch als solcher allemahl über dem Gelehrten, wie über dem Künstler, dem Krieger, dem Staatsmanne, selbst über dem Regenten steht, oder doch stehen sollte: so soll auch der Gelehrte über dem Wissen nicht das Handeln vergessen und seine Kenntnisse immer auch auf das Leben zu beziehen, sie hier wenigstens durch mündliche oder schriftliche Belehrung Anderer, wenn nicht auf andere Weise, geltend zu machen suchen. Überhaupt aber soll alle Geistescultur, nach welcher der Mensch vermöge seiner besonderen Lust und Lage streben mag, darauf gerichtet seyn, daß unsere gesammte Geistesthätigkeit in zweckmäßiger Harmonie stehe. Eben darum müssen die niederen Kräfte den höheren gehörig untergeordnet und alles zuletzt auf das Sittliche bezogen werden. In diesem Falle ist auch gewiß weder die Aufklärung noch der Geschmack, weder die intellectuale noch die ästhetische Cultur der moralischen gefährlich, sondern vielmehr ein Beförderungsmittel derselben.

§. 43.

Zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit sowohl als zur Beförderung seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt überhaupt ist dem Menschen der Besitz und Gebrauch gewisser äußeren Sachen nothwendig, deren Inbegriff man auch das (äußere) Vermögen nennt, weil der Mensch dadurch viel vermag, und deren allgemeiner Maßstab und Stellvertreter in der Gesellschaft das Geld heißt, weil

es einen Werth hat, vermöge dessen es beym Austausche anderer werthvollen Dinge etwas Bestimmtes gilt. Die Erwerbung solcher Sachen durch Arbeitsamkeit und die Erhaltung des Erworbenen durch Sparsamkeit ist also ebenfalls eine Selbstpflicht des Menschen. Der Arbeitsamkeit steht entgegen die Faulheit und der Sparsamkeit die Verschwendung. Doch können Arbeitsamkeit und Sparsamkeit auch leicht in Habsucht und Geitz ausarten, wenn man die Mittel mit dem Zwecke verwechselt, und daher nach dem bloßen Besitze ohne den vernunftmäßigen Gebrauch strebt.

Anmerkung 1.

Da das Bedürfniß des Menschen in Ansehung äußerer Dinge, die zur Nahrung, Kleidung, Wohnung und anderen selbst geistigen Zwecken (z. B. zur Bildung seines Geschmacks, seines Verstandes u. s. w.) dienen, sich theils nach dem Culturgrade theils nach dem Stande des Menschen in der Gesellschaft und nach anderen zufälligen Umständen (z. B. der Örtlichkeit und Zeitlichkeit) richtet, so läßt sich durchaus keine allgemeine Norm festsetzen, um zu bestimmen, was und wie viel in dieser Hinsicht nothwendig sey. Daher sind auch sowohl der Begriff des Vermögens als die darauf sich beziehenden Begriffe der Armuth und des Reichthums völlig unbestimmt. Die Moral muß eben darum es dem gewissenhaften Ermessen jedes Einzelnen überlassen, sein eigenes Bedürfniß in dieser Hinsicht zu

bestimmen. Dennoch ist es eine allgemeingültige Vorschrift derselben, daß der Mensch durch Arbeitsamkeit etwas zu erwerben und durch Sparsamkeit das Erworbene zu erhalten suche, oder mit anderen Worten, Arbeitsamkeit und Sparsamkeit sind wirkliche Tugenden, nach denen jeder streben soll. Denn wenn auch jemand schon sehr viel hat, vielleicht mehr als er braucht, so weiß er doch erstlich nicht, ob er immer so viel haben werde, da Unglücksfälle aller Art sein Vermögen mindern oder gar zerstören können und es also gut ist, wenn er sich im voraus gewöhnt hat, etwas durch eigenen Fleiß zu erwerben und dabey auch etwas für eine Zukunft aufzusparen, wo er vielleicht aus Kraftlosigkeit nichts mehr erwerben kann. Sodann ist die Maxime, nur verzehren zu wollen, schon in sich unsittlich. Sie führt offenbar zur Unthätigkeit und zum Müßiggange. Müßiggang aber ist aller Laster Anfang. Daher ist auch die Faulheit selbst ein Laster. Denn der Faule läßt nicht nur seine Kräfte ungeübt und ungenützt, und vergeudet die Zeit, die kostbare und unwiederbringliche, sondern will auch eigentlich bloß auf Unkosten Anderer leben. Andere sollen so gütig seyn und etwas durch ihren Fleiß herbey schaffen, was er für seine Zwecke brauchen kann. Der reiche Faullenzer, der bloß verzehrt, ist daher um nichts besser, als der arme, welcher bettelt. Dieser betrachtet das Betteln, wodurch er sein Leben mittelst fremder Gütigkeit fristet, was nur im höchsten Nothfalle statt finden sollte, selbst als eine Art von Gewerbe, das aber nach und nach alles Gefühl für Ehre und Schande erstickt und daher ein ehrloses oder schändliches Gewerbe ist, weßhalb auch die Betteley in keinem, Recht und

Sitte liebenden, Staate geduldet werden sollte *). Wo aber die Faulheit mit Reichthum gepaart ist, da kommt gewöhnlich die Verschwendung hinzu, welche dem Menschen um der Befriedigung erkünstelter und zufälliger Bedürfnisse willen die Mittel zur Befriedigung der natürlichen und nothwendigen raubt. Denn wer nur verzehren will, hat nie genug, und seine Bedürfnisse vervielfältigen sich ins Unendliche. Daher macht schon Aristoteles im Anfange des 4. B. seiner Ethik die richtige Bemerkung, daß Verschwendung gewöhnlich mit Unmäßigkeit im Genusse, mit Üppigkeit und Schwelgerey verknüpft sey, und nennt sie deßwegen auch schlechtweg ασωτια. Wie viel aber jemand ausgeben solle, um nicht Verschwender zu seyn, läßt sich wieder nach keinem allgemeinen Maßstabe bestimmen. Denn selbst die Regel, man solle nicht mehr ausgeben, als man einnehme, leidet viele Ausnahmen. Sonst dürfte man nie etwas borgen, um ein

*) Das bloße Verbiethen der Betteley durch öffentliche Anschläge hilft zu gar nichts und ist lächerlich. Man muß die Quellen der Betteley ersticken, also vor allen Dingen nicht die Menschen durch Beschränkungen des Erwerbsfleißes und durch unerschwingliche Steuern und Abgaben an den Bettelstab bringen. Noch rüstige Bettler aber müssen zur Arbeit angehalten, und die ganz hülflosen in öffentlichen Häusern untergebracht werden. Wenn dieß nicht geschieht, so vermehrt sich die Zahl der Bettler und somit auch die Zahl der Verbrecher in fürchterlicher Progression, wie in England. Von einem solchen Staate kann man sagen, daß er am Rande des Verderbens stehe.

dringendes Bedürfniß zu befriedigen oder eine Gelegenheit zu künftigem Erwerbe zu benutzen. Wer aber immerfort mehr ausgibt, als er einnimmt, der ist freylich schon Verschwender, wenn er auch im Ganzen wenig ausgibt. Das Viel-ausgeben an sich ist also noch nicht pflichtwidrig. Denn wer viel hat, darf auch viel ausgeben, um Andere an seinem Besitzthume theilnehmen zu lassen und ihrem Gewerbfleiße Nahrung zu geben. Daher findet die Moral selbst einen gewissen Luxus, d. h. einen über das einfachste und dringendste Naturbedürfniß hinausgehenden Aufwand in Nahrung, Kleidung, Wohnung u. d. gl. nicht verwerflich, wenn nur derselbe nicht in Verschwendung und Schwelgerey ausartet. Die Beschränkung auf das einfachste und dringendste Naturbedürfniß, welche Antisthenes und seine Anhänger als nothwendig zur Tugend foderten, führt unausbleiblich zu einer thierisch-rohen, gleichsam hündischen, Lebensweise oder zum Kynismus, welcher der höheren Cultur des Menschengeschlechts widerstreitet und daher von der Moral nicht gebilligt werden kann. *)

---

*) Das λιτως βιουν (vita simplex et tenuis), was die Kyniker bezweckten (Diog. Laert. VI. 105), ist recht gut; nur fragt sich, wie viel oder wie wenig gehört dazu? Und nimmt man es ganz genau, so muß man am Ende mit Diogenes von Sinope auch den Becher wegwerfen, weil man das Wasser eben so wohl mit der hohlen Hand schöpfen kann (Ebendas. §. 37.) Der Mensch hat den Trieb, über das einfachste und nothwendigste Naturbedürfniß hinaus zu gehen, eben darum empfangen, damit er sich cultivire und in der Cultur immer weiter fortschreite.

Anmerkung 2.

Da die Begierden des Menschen ins Unendliche gehen, wenn sie nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, so ist dieß auch in Ansehung der äußeren Sachen der Fall, deren der Mensch zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zu seiner Wirksamkeit in der Welt bedarf. Diese Sachen heißen auch äußere oder relative Güter (bona externa s. comparativa), weil sie keinen inneren oder absoluten Werth haben, sondern erst durch den möglichen oder wirklichen Gebrauch einen Werth für den Menschen bekommen und insofern etwas Gutes, d. h. Nützliches sind. Da der Mensch aber leicht das Mittel mit dem Zwecke verwechselt, so strebt er auch leicht nach jenen Gütern als nach einem an sich Guten. Seine Begierde wird dann unersättlich; er will haben, um zu haben, und deßhalb immer mehr haben. Diese Begierde des Habens um des Habens willen und also des immer mehr Habens heißt Habsucht (πλεονεξια). Diese Leidenschaft ist eine Art von Wuth oder Heißhunger (auri sacra fames), wodurch der vernünftige, d. h. sittliche und zweckmäßige Gebrauch der Sachen ausgeschlossen wird, weil man nach dem bloßen Besitze strebt. Sie erzeugt daher den Geitz oder die Sucht, das Erworbene immer nur für den künftigen Gebrauch aufzubewahren, ohne an den gegenwärtigen zu denken.

Führt ihn aber jenes Hinausgehen auf Sünden und Laster, so liegt die Schuld bloß daran, daß er nicht zugleich sich sittlich cultivirt oder seine Cultur dem Gesetze der Sittlichkeit als oberster Handlungsnorm unterwirft.

Man könnte daher den Geitz auch Sparsucht nennen, um ihn von der echten Sparsamkeit oder Wirthschaftlichkeit zu unterscheiden. Er sammelt nur, häuft Schätze auf Schätze, um sich an deren Anblicke zu weiden, und vergißt gleichsam über dem eingebildeten oder künftig möglichen Genusse den wirklichen und gegenwärtigen. Er heißt mit Recht eine Wurzel alles Übels. Denn er macht den Menschen ungerecht und lieblos gegen sich und Andere: er macht ihn niederträchtig und verächtlich, so daß ihm auch der schändlichste Gewinn angenehm ist (lucri bonus odor ex re qualibet). Er raubt dem Menschen jenen Gleichmuth und jene Seelenruhe, womit man den Wechsel des Glücks und Unglücks, folglich auch den Verlust äußerer Güter ertragen soll. Er verdirbt mit einem Worte die ganze Denkart des Menschen; weil, wer ganz am Sinnlichen und Irdischen hängt, für das Sittliche und Himmlische kein Gefühl mehr hat. Doch gibt es auch Grade, indem der, welcher mit äußeren Gütern geitzet, nicht immer bis zur pfilzigen Knickerey, die sich selbst und Anderen jeden Genuß versagt, oder bis zur völligen Gefühllosigkeit herabsinkt. Weil aber der Geitz, von Seiten der Klugheit betrachtet, auch als höchst thöricht erscheint, so lacht man über ihn, wie über andere Thorheiten; und so kann ihn auch die Kunst als einen Gegenstand des Spottes und der feineren komischen Satyre behandeln und darstellen, wie Moliere in seinem Avare gethan. Dennoch bleibt er in sittlicher Hinsicht ein verabscheuungswürdiges Laster, vor dem der Mensch, besonders in späteren Jahren, nicht genug auf seiner Huth seyn kann, weil die äußeren Gü-

ter und vornähmlich die sogenannten edlen Metalle eine Art von magischer, immer zunehmender, Kraft auf den Menschen ausüben, wenn er einmahl sein Herz daran hängt. Der sogenannte Nervus rerum gerendarum wird dann entweder ein Caput mortuum oder gar ein Incitamentum malorum. — Warum ist aber ein junger und männlicher Geitzhals noch verächtlicher, als ein alter und weiblicher? Unstreitig weil man in der Hülflosigkeit des Alters und des anderen Geschlechts eine Art von Entschuldigung für die Ängstlichkeit findet, womit jemand dafür sorgt, daß er in der Zukunft nicht darben dürfe, aus welcher Ängstlichkeit sich gar leicht der Geitz entwickeln kann. — Wenn demnach Armuth viel Böses lehrt und darum eben nicht wünschenswerth ist, so fallen auch die, welche reich werden wollen, leicht in Versuchung, wenn dieses Streben nicht durch die strengste Rechtlichkeit im Erwerbe und den höchsten Edelmuth im Gebrauche bedingt ist. Ist also die goldene Mittelmäßigkeit (aurea mediocritas) in irgend einer Hinsicht wünschenswerth, so ist es vielleicht in Ansehung des Vermögens, mithin das paucis contentum esse hier immer mehr zu empfehlen, als das plus ultra. Etwas Verdienstliches aber liegt auf keinen Fall in der freywilligen Armuth.

§. 44.

Da der Zustand und das Befinden eines Menschen, so wie sein gesammter Wirkungskreis, nicht bloß von seiner Persönlichkeit und dem, was damit als Eigenthum verknüpft ist, sondern auch von seiner äußeren Freyheit, seiner äußeren Ehre und seinen gesellschaftlichen Verbindungen abhängt;

so ist es auch Selbstpflicht desselben, in Ansehung jener äußeren Bedingungen und Bestandtheile seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit, so wie seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt, sich so zu verhalten, daß dieselben theils in ihrem jedesmahligen Bestande erhalten, theils so viel als möglich erhöht oder erweitert werden. Indessen müssen hier durch die Rücksicht auf die individuale Lage des Menschen und auf die Sittlichkeit überhaupt mancherley Beschränkungen eintreten, die sich im Allgemeinen nur unbestimmt andeuten lassen.

Anmerkung 1.

Die äußere Freyheit ist diejenige Unabhängigkeit von Anderen, vermöge der man nach eigener Einsicht und Entschließung ungehindert leben und handeln kann. Sie wird erhalten oder behauptet, indem man sich willkürlichen Anmaßungen Anderer über unsere Persönlichkeit widersetzt, und vermehrt oder erweitert, indem man durch Erwerbung nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten, so wie eines hinreichenden Einkommens, seine Selbstständigkeit in der Welt dergestalt erhöht, daß man fremder Unterstützung immer weniger bedarf und fremder Gnade gar nicht zu leben braucht. Da aber kein Mensch in völliger Unabhängigkeit von Anderen leben kann — er müßte sich dann ganz isoliren, was er nicht soll — so erleidet die äußere Freyheit alle Mahl Beschränkungen, die theils von den natürlichen und positiven Rechtsgesetzen, theils von unseren besonderen Bedürfnissen und Verhältnissen zu

Anderen ausgehen. Das Streben nach äußerer Freyheit soll also nicht bloß nicht in Zügellosigkeit und Frechheit ausarten, sondern auch den jedesmahligen Umständen angemessen seyn. Wer z. B. nicht anders leben kann, als daß er in die Dienste eines Anderen tritt, der muß so lange seiner äußeren Freyheit entsagen, als er des Lohnes für seine Dienste zu seinem Lebensunterhalte nicht entbehren kann. Und wären die Dienste gar von der Art, daß eine andere physische oder moralische Person (z. B. das Vaterland) darauf gerechte Ansprüche hätte, so würd' er sich denselben um so weniger entziehen dürfen. Indessen muß doch jedem Menschen ein Theil seiner äußeren Freyheit bleiben, weil er sonst Sclav wäre. Er ist es sich also selbst schuldig, wenigstens diesen Theil unverletzt zu bewahren, damit er in jedem Verhältnisse seine persönliche Würde behaupte und nicht zu einem willenlosen Werkzeuge für Andere herab sinke.

Anmerkung 2.

Die äußere Ehre ist die Achtung, in der wir bey Anderen vermöge unseres persönlichen Werthes stehen oder doch stehen sollten. Sie ist theils eine natürliche, wieferne jener Werth von uns allein abhängt, und heißt dann auch der gute Nahme oder die gute Meinung (bona existimatio), die Andere, wenn sie von uns urtheilen, nach dem Grundsatze: Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, zu äußern haben; theils eine positive, wieferne jener Werth durch unsere Verhältnisse in der Gesellschaft gesetzlich bestimmt ist, und heißt dann auch die Rangehre (I. §. 36. Anm. 3). Da nun von der äußeren Ehre das öffentliche Vertrauen zu uns (der Cre-

dit) und unser Einfluß auf die Gesellschaft abhängt, so darf niemand dagegen gleichgültig seyn. Es würde sogar die völlige Gleichgültigkeit gegen Ehre und Schande im Urtheile der Welt über unsere Person und im Benehmen Anderer gegen uns eine niederträchtige Gesinnung verrathen. Also muß es allerdings als eine allgemeine Pflicht des Menschen gegen sich selbst angesehen werden, seine äußere Ehre sowohl zu behaupten oder gegen Angriffe darauf durch Schmähungen und Verläumdungen Anderer zu vertheidigen, als auch durch alle an sich erlaubte Mittel zu erhöhen. Bey der Ausübung dieser Pflicht aber kann es mancherley Beschränkungen geben, damit die pflichtmäßige Ehrliebe nicht zur Ehrsucht oder zum Ehrgeitze, d. h. zum unbedingten und leidenschaftlichen, folglich übermäßigen Streben nach äußerer Ehre werde. Wenn z. B. unsere Ehre durch Schmähungen und Verläumdungen Anderer gekränkt ist, es sich aber voraussehen läßt, daß die Nichtigkeit derselben schon von selbst einleuchten, mithin jene Kränkung außer der vorübergehenden Unlust in uns selbst weiter keinen Erfolg haben werde: so würde die Vernunft unsererseits vielmehr die Großmuth, welche solche Beleidigungen nicht achtet oder höchstens mit Verachtung bestraft, in Anspruch nehmen, auf jeden Fall aber die Äußerungen gereitzter Empfindlichkeit darüber, wodurch man keinen anderen Zweck als den der Rache am Beleidiger erreichte, mißbilligen. Denn Rachsucht ist eines vernünftigen Wesens eben so unwürdig als Ehrsucht, Habsucht u. d. gl. Das Streben nach Ehrenstellen, Auszeichnungen und Titeln, um an äußerer Ehre zu gewinnen, würde die Vernunft ebenfalls nicht billigen können, wenn es aus bloßer Eitelkeit ge-

schähe, und man nicht auf dem Wege des wahren Verdienstes, mithin durch Würdigkeit, sondern durch Gunst, Bestechung, Ränke und auf anderen Schleichwegen dazu zu gelangen suchte. Denn diese Wege sind an sich ehrlos, d. h. der inneren Ehre widerstreitend, welche immer die Grundlage der äußeren seyn soll. Überhaupt aber ist es eine sittliche Klugheitsregel, das Streben nach Ehre eben so wie das Streben nach Reichthum stets im Zügel zu halten. Denn wo diese beyden Arten des Strebens einmahl den Charakter der Sucht angenommen haben, da sind sie fortan unaufhaltsam und unersättlich. Ihr Gefolge ist dann Furcht, Angst, Neid, Haß u. d. gl. und so stürzen sie den Menschen gewöhnlich in physisches und moralisches Elend zugleich.

Anmerkung 3.

Der Mensch ist schon von Natur ein geselliges Thier (§. 35. Anm. 1). Aber auch die Vernunft verpflichtet den Menschen zur Geselligkeit, nicht etwa bloß in Bezug auf Andere, sondern auch schon in Bezug auf sich selbst, weil sich die Menschheit in ihm gar nicht anders entwickeln kann als in, mit und durch die Gesellschaft. Der Eremitismus ist also zugleich unnatürlich und pflichtwidrig, sobald er nicht erzwungen ist, wie bey dem auf eine wüste Insel Verschlagenen. Die in der Gesellschaft liegenden Hindernisse der Tugend aber lassen sich wohl beseitigen oder doch überwinden (§. 31. Anm.). Folglich muß es als eine allgemeine Selbstpflicht des Menschen angesehen werden, seine geselligen Verbindungen sowohl zu erhalten als auch möglichst zu erweitern. Was er etwa dadurch an äußerer Freyheit verliert (Anm. 1), das ge-

winnt er auf der anderen Seite, indem er mittelst jener Verbindungen auch da wirken kann, wo seine eigene Macht und Weisheit nicht hinreicht. Sein Wirkungskreis verbreitet sich dadurch gleichsam ins Unendliche. Aber auch diese Pflicht erleidet Beschränkungen. Denn einmahl kann es gesellige Verbindungen geben, die entweder an sich unerlaubt oder doch in gewissen Hinsichten gefährlich und schädlich sind (Räuber- Kuppler- Spieler- Gesellschaften). Sodann läßt es sich auch denken, daß man sich in zu viele Verbindungen verwickle und dadurch seine Wirksamkeit zu sehr zerstreue. Es entsteht also natürlich die Frage: In welche und wie viele Gesellschaftsverhältnisse darf oder soll der Mensch sich einlassen? Aber auch auf diese Frage läßt sich keine durchaus bestimmte Antwort geben. Sie läßt sich nur dadurch einiger Maßen beantworten, daß man besondere Arten der Gesellschaft ins Auge faßt. Die gemeinste ist die eheliche und häusliche. Ihr verdankt der Mensch sein Daseyn. In sie versetzt ihn die Natur gleich bey seinem Eintritt in die Welt der Erscheinungen. Hier hat also die Freyheit keinen Spielraum, weßhalb auch der Dünkel wegen angeblich edler Geburt oder wegen Abstammung von sogenannter guter Familie so lächerlich, da hier bloß ein für uns unerforschliches Geschick, welches wir Zufall nennen, waltet. Es ist also wohl ein Glück, von wirklich edlen Ältern geboren zu seyn, oder aus einer wahrhaft guten Familie abzustammen, weil dieß so großen Einfluß auf unsere ganze, mithin auch die sittliche Bildung hat; aber nur kein Verdienst auf das man stolz seyn dürfte. Vielmehr müßt' es den, dem es zu Theile ward, mit der höchsten De-

muth und Bescheidenheit erfüllen, weil es ein reines Geschenk der unverdientesten Gnade ist. Aber der Mensch entwächst nach und nach den Familienbanden, die ihn von Jugend auf umfingen. Er kann dann entweder selbst Stifter einer Familie, Gatte und Vater oder Mutter, Vorsteher einer Hausgenossenschaft werden, oder sein Leben in Ehelosigkeit und klausnerischer Einsamkeit zubringen. Daß das Erste dem Zweyten vorzuziehen, leidet keinen Zweifel. Es ist der höchste Unsinn, eine wahre Empörung gegen die Ordnung Gottes und der Natur, das ehelose und klausnerische Leben für etwas Verdienstliches zu erklären oder gar denen, die sich dem Dienste der Kirche widmen oder nach einer gleichsam übermenschlichen Vollkommenheit streben wollen, zur Pflicht zu machen. Gleichwohl kann man auch nicht sagen, es sey allgemeine Pflicht, in den Stand der Ehe zu treten, Kinder zu zeugen und ein Haus zu machen. Denn nach unseren Gesellschaftsaerhältnissen hängt es nicht bloß bey den Weibern, sondern auch bey vielen Männern gar nicht von ihrer Willkühr ab, was sie in dieser Beziehung thun oder lassen wollen. Es kann daher unter gegebenen Umständen sogar pflichtwidrig werden, wenn jemand eine eheliche und häusliche Gesellschaft begründen wollte, ohne die Subsistenz derselben sichern zu können. Das Geboth: Seyd fruchtbar und mehret euch! ist also nur ein bedingtes oder durch Umstände beschränktes Pflichtgeboth. — In Ansehung der Bürgergesellschaft ist das Geboth weniger beschränkt. Denn sobald nur eine Menschenmenge als beysammen lebend gedacht wird, ist es sogar Rechtspflicht, eine solche Gesellschaft zu stiften, wenn sie noch nicht vorhanden wäre (I. §.

71). Es ist aber auch Tugendpflicht eines Jeden in Bezug auf sich selbst. Denn der Staat führt den Menschen wenigstens zur äußeren Zucht und Ehrbarkeit und vorbereitet dadurch die sittliche Bildung desselben. Er weiset dem Menschen zugleich einen bestimmten Platz zu seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt an, und erweitert durch den Bürgerstand seinen Wirkungskreis auf eine Weise, die durch kein anderes Gesellschaftsverhältniß ersetzt werden kann. Da wir nun gewöhnlich im Staate selbst geboren werden, und es mehr als einen Staat in der Welt gibt, so entsteht natürlich die Frage, ob wir durch jene Pflicht ein für alle Mahl an den angebornen Staat (das natürliche Vater- oder Mutterland) gebunden seyen oder nicht. Diese Frage aber kann aus der bloßen Theorie von den Selbstpflichten nicht beantwortet werden, sondern hängt auch mit der Theorie von den Gemeinschaftspflichten zusammen; weßhalb wir tiefer unten darauf zurück kommen werden. — Wegen der kirchlichen Gesellschaft müssen wir ebenfalls auf eine spätere Theorie (die Religionsphilosophie) verweisen. Denn die ethischen Principien reichen hier nicht aus, ob sie gleich dort vorausgesetzt werden müssen. — Dagegen wollen wir noch eine andere, für unsere Zeiten besonders wichtige, Frage berühren, welche die sogenannten geheimen Gesellschaften betrifft. Kann die Moral den Zutritt zu denselben billigen oder wohl gar empfehlen? oder mit anderen Worten: Kann sie jene Gesellschaften ebenfalls zu den äußeren Bedingungen und Bestandtheilen unserer Vollkommenheit und Glückseligkeit, so wie unserer persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt rechnen? Wir setzen dabey voraus, daß

der Zutritt zu solchen Gesellschaften entweder überhaupt oder doch zu gewissen Arten derselben (z. B. zu den freymaurerischen) von Staatswegen erlaubt sey. Denn wäre dieß nicht, so erledigte sich die Frage durch die Pflicht gegen den Staat von selbst. Man könnte dann bloß fragen, ob der Staat befugt sey, geheime Gesellschaften innerhalb seines Gebieths zu verbiethen — eine Frage, die uns hier nichts angeht, auch wohl so leicht nicht verneint werden wird, am wenigsten von denen, welche fodern, daß der Staat selbst nicht der Geheimnißkrämerey sich ergebe, sondern von seinem Thun und Lassen öffentliche Rechenschaft ablege. Duldet nun der Staat geheime Gesellschaften in seinem Schooße, so handelt der, welche ihnen beytritt, allerdings rechtlich. Aber ob auch durchaus gewissenhaft? das ist eine andere Frage. Geheime Gesellschaften sind unstreitig solche, die entweder ihre Zwecke oder die Mittel zu diesen Zwecken oder beydes zugleich vor den Augen aller Ungeweihten verbergen und daher auch dem, welcher zutreten will, erst nach dem Zutritte (ex post) und vielleicht auch dann nicht auf einmahl, sondern nur allmählig und stufenweise (gradatim) bekannt machen. *) Nun liegt doch in dem Zutritte

*) Dadurch unterscheidet sich die geheime Gesellschaft von der bloß geschlossenen. Diese mag immerhin ihre Mitglieder wählen und nach gewissen Formen aufnehmen, auch nur die Aufgenommenen zu den Versammlungen lassen; wenn sie aber ihr Thun und Wesen, ihre Zwecke und Mittel, jedem vor dem Beytritt offen darlegt, so ist sie keine geheime Gesellschaft. Sie hat dann keine Mysterien.

zu einer Gesellschaft die, wenn nicht ausdrückliche, so doch stillschweigende Billigung ihrer Zwecke und Mittel, und die Übernahme der Verpflichtung, für jene Zwecke durch diese Mittel mitzuwirken. Wie kann sich aber ein gewissenhafter Mann zu so etwas verbindlich machen, da er den eigentlichen Gegenstand seiner Verbindlichkeit gar nicht kennt? Wenn irgendwo, so findet hier die obige Regel: Quod dubitas, ne feceris! ihre Anwendung (§. 32. Anm.). Die reservatio mentalis, daß man die Güte der Zwecke und Mittel voraussetze, gilt nicht, wie alle solche Vorbehalte. Du sollst erst fragen: Welches sind eure Zwecke und Mittel, damit ich vorher wisse, ob sie gut seyen? Du sollst dieß um so mehr fragen, da das geheimnißvolle Dunkel, in welches sich die Gesellschaft hüllt, immer bedenklich ist und den Verdacht rechtfertigt, daß man nicht gleich anfangs das Wahre erfahren, sondern erst durch allerley Umschweife und Blendwerke bis dahin geführt werden möchte, wo man nicht mehr zurück könnte, wenn man auch wollte, wo man also vielleicht ganz unbekannten Händen als ein blindes Werkzeug ihrer Absichten dienen müßte. Das Einzige, was man etwa noch zur Entschuldigung des Beytritts sagen könnte, wäre das günstige Vorurtheil für eine solche Gesellschaft und der gute Ruf ihrer Glieder. Allein Vorurtheile sind immer trüglich; und wo ist die Gesellschaft, deren sämmtliche Glieder unbescholtene, so unbescholtene Männer wären, daß man ihnen blindlings trauen und folgen dürfte? Eben dieses blindlings Trauen und Folgen ist schon etwas Unwürdiges, dem sich kein durchaus gewissenhafter Mann aussetzen kann. Und wo

kommen denn die vielen Spaltungen, Reformen und Systeme selbst in der gepriesensten geheimen Gesellschaft her, wenn nicht schon in dem Geheimen selbst ein Keim des Verderbens läge, wenn das Geheime sich nicht eben sowohl das Böse als das Gute aneignen könnte? Warum tretet ihr also nicht heraus an das helle Licht des Tages, wenn euch ein guter Geist beherrscht, wenn eure Zwecke und Mittel nichts als lautere Güte sind? Licht war ja von jeher Sinnbild des Guten, Dunkel und Finsterniß Symbol des Bösen. Darum ist der offene und redliche Mann schon von Natur aller Geheimnißkrämerey Feind, und darum sagte auch der größte Moralist der Welt: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen!" und „Man zündet nicht ein Licht an und setzet es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind." *) — So wenig also das Zutreten zu

*) Man betrachte das hier Gesagte nicht als Angriff auf den Freymaurerorden. Der Verfasser achtet denselben wegen seines ehrwürdigen Alterthums und mehr noch wegen seiner ausgebreiteten Wohlthätigkeit, und hat selbst Freunde unter dessen Mitgliedern. Dennoch ist und bleibt wahr, was der verrufene Sarsena (S. 58) sagt. „Man wird Freymaurer, ehe man noch weiß, was Freymaurerey ist. Jeder bringt seine besonderen Leidenschaften und Begierden mit in die Loge. Jeder ist also geneigt, in dem Verborgenen das zu sehen, was er am liebsten darin sehen möchte. Jeder bemüht sich, heimlich Ähnlichkeit mit seiner Lieblingsidee, Beziehungen auf seine Wünsche, Gründe für seine Hoffnungen auszuforschen." — Eben so

geheimen Gesellschaften von der strengeren Moral, ohne darum in einen herben Rigorismus zu verfallen, gebilligt werden kann, eben so wenig und fast noch weniger kann sie billigen das beständige Herumtreiben in unseren öffentlichen Thee- Tanz- Spiel- und Freßgesellschaften, in sogenannten Klubbs, Ressourcen, Assembleen, und wie die Mittel, die ohnehin so flüchtige und doch so kostbare Zeit zu vertreiben, weiter heißen mögen. Diese Erfindungen des Müßiggangs und der Langweile sind die wahren Quellen unseres geselligen Verderbens. Sie zerstreuen das Gemüth und lassen es nicht zur Besinnung kommen. Sie vernichten allen häuslichen Sinn, nähren den Geist der Bagatelle, der Intrike, der Frivolität und der Medisance — lauter Tugenden, die wir unseren westlichen Nachbarn verdanken, und die wir daher auch nicht einmahl recht passend mit echt deutschen Nahmen bezeichnen können.

§. 45.

Ueberhaupt ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in allen Lagen und Verhältnissen des menschlichen Lebens seine Mensch-

---

gewiß ist, daß die Meisten in früheren Jahren nur darum in jenen Orden treten, um durch denselben ihr Glück in der Welt zu machen; und wenn sie sich dann, wie gewöhnlich, getäuscht sehen, so werden sie in späteren Jahren laue Brüder, welche die Logen entweder gar nicht mehr oder nur noch aus Gewohnheit und der gesellschaftlichen Unterhaltung wegen besuchen. Vergl. auch den unlängst erschienenen Mac - Benac.

heit zu bewahren, d. h. die ihm als einem vernünftigen und freyen Wesen zukommende Würde nicht zu verläugnen. Er soll daher nicht nur keinem anderen Menschen sich sclavisch unterwerfen, und um keinen Preis auf sein Menschenrecht verzichten, sondern auch nicht durch Unkeuschheit im Geschlechtsgenusse und durch Unredlichkeit in seinen Aeußerungen sich selbst verächtlich machen.

Anmerkung 1.

Da die einzelnen Menschen einander an Bildung, Vermögen, Rang und Macht so ungleich sind, und diese empirische Ungleichheit nicht aufgehoben werden kann und soll, gleichwohl alle Menschen ursprünglich, d. h. in Beziehung auf das, was in ihnen zum Wesen der Menschheit gehört, einander gleich sind und daher jedem die allgemeinen Rechte der Menschheit zukommen (I. §. 102); so soll auch jeder dahin streben, daß er in seinen empirischen Verhältnissen zu anderen Menschen seine eigene Menschenwürde unverletzt erhalte. Wie hoch also auch Andere an Bildung, Vermögen, Rang und Macht über ihm stehen mögen, so soll er sich doch keinem auf eine sclavische Weise unterwerfen, keinem eine Verehrung bezeugen, als sey derselbe ein höheres, übermenschliches, gleichsam göttliches Wesen, keinem sich als bloßes Werkzeug für dessen Gelüsten hingeben, wie hoch auch der Preis sey, der für solche Selbstentehrung gebothen werden möchte. Es gibt nichts Verächtlicheres auf der Welt und zugleich nichts Verderblicheres für den Charakter eines Menschen, als

dieses Wegwerfen seiner selbst, dieses Mißbrauchenlassen seiner Person für fremde Zwecke, wie man es nicht nur im Großen an den Höfen despotischer Regenten, vor denen sich alles wie vor Göttern in den Staub beugt, sondern auch im Kleinen in den Häusern vornehmer und reicher Privatpersonen findet. Wie aber, wenn jemand das Unglück gehabt, in den wirklichen Sclavenstand zu gerathen und so der fremden Gewalt und Willkühr unbedingt hingegeben zu seyn? Soll er sich etwa selbst tödten, um den Verlust seiner Freyheit nicht zu überleben? Nach dem Obigen (§. 38.) kann dieß die Moral weder fodern noch gut heißen. Sie fodert vielmehr, daß der Mensch, so lang er sich aus dem Sclavenstande nicht retten kann, auch dieses Unglück standhaft ertrage; sie muß es aber auch gut heißen, wenn der Mensch die erste beste Gelegenheit ergreift, um sich aus einer seiner Menschenwürde so entehrenden Lage zu retten. Sie kann es nicht einmahl mißbilligen, wenn der Sclav nicht bloß durch Flucht, sondern auch durch Gewalt seine Freyheit wieder zu erlangen sucht. Denn er setzt hier nur der fremden widerrechtlichen Gewalt seine eigene eben dadurch rechtliche Gewalt entgegen. Wir wollen hiermit die empörenden Grausamkeiten nicht vertheidigen, welche zuweilen auf den westindischen Inseln von den schwarzen Sclaven gegen ihre weißen Herren verübt worden. Denn grausam darf und soll der Mensch in keinem Verhältnisse seyn. Wenn aber der Herr das Schwert ergreift, um seinen Sclaven zur fortdauernden Sclaverey zu zwingen, so darf dieser sich auch wohl mit dem Schwerte vertheidigen. Und wenn der Herr in diesem Kampfe bleibt, so

büßt er nur die Schuld seiner eigenen Ungerechtigkeit. *)

Anmerkung 2.

Den Geschlechtsgenuß hat der Mensch eben so mit den Thieren gemein, als den Genuß von Speise und Trank. Dieser zweckt auf Erhaltung des Individuums, jener auf Erhaltung der Gattung ab. Wie nun der Mensch sich durch die erste Art des Genusses nicht nur schaden, sondern auch entehren könne, ist bereits oben (§. 39. Anm. 2) gezeigt worden. Beydes findet auch in Ansehung der zweyten Statt, und zwar nicht bloß durch Übermaß, sondern auch auf andere Weise. Indem das vernunftlose Thier dem bloßen Instincte folgt, macht es von seinen Geschlechtsgliedern und der ihnen inwohnenden Zeugungskraft immer einen zweckmäßigen Gebrauch, ohne doch den Naturzweck selbst zu kennen, den es dadurch verwirklicht. Der Mensch aber kennt diesen Zweck und soll daher auch beym Geschlechtsgenusse darauf Rücksicht neh-

*) Wir Europäer finden es nicht unrecht, wenn die aus unserer Mitte geraubten Sclaven in Afrika ihre Freyheit auf jede mögliche Art vindiciren. Warum soll es denn unrecht seyn, wenn die von uns aus Afrika entführten Sclaven in Amerika ein Gleiches thun? Sind etwa die europäischen Sclaven von Natur besser, als die afrikanischen? Oder haben die Sclaven der Christen weniger Menschenrecht, als die Sclaven der Muselmänner? Sollten wir als Christen nicht vielmehr freywillig auf das verzichten, worauf die Muselmänner nur gezwungen verzichten, nähmlich auf den Sclavendienst unserer Mitmenschen, die wir doch zu Christen bilden wollen?

men. Er soll also nicht nur seine Zeugungskraft nicht verschwenden, weil dieß seine Leibes- und Lebenskraft überhaupt verzehren würde, sondern sie auch auf die dem allgemeinen Naturzwecke angemessenste und seiner eigenen Natur würdigste Weise anwenden. Da nun die Vernunft schon nach dem Rechtsgesetze nur diejenige Form der Geschlechtsvereinigung oder Gattungsverbindung billigen kann, welche Ehe (matrimonium) heißt (I. §. 106): so muß sie um so mehr nach dem Tugendgesetze die Ehe zur Bedingung alles Geschlechtsgenusses machen. Der außereheliche Beyschlaf ist daher sowohl rechtlich als sittlich unerlaubt. Aber die Vernunft geht in sittlicher Hinsicht noch viel weiter in ihren Foderungen. Sie verbiethet alle Unkeuschheit im Geschlechtsgenusse sowohl in als außer der Ehe, mithin den Geschlechtsgenuß aus bloßer Wollust, es werde nun derselbe auf dem natürlichen und gesetzlichen oder dem ungesetzlichen und unnatürlichen Wege gesucht. Sie verdammt daher alle Hurerey und alle sogenannten heimlichen oder stummen Sünden (Onanie, Päderastie, Sodomie) als etwas den Menschen im höchsten Grade Entehrendes. Sie fodert dagegen die Tugend der Keuschheit, Schamhaftigkeit und Züchtigkeit, nicht nur im Verhalten, sondern auch in der Rede und in der Gesinnung. Die letzte ist hier die Hauptsache. Denn wer sein Gemüth nicht rein erhält von wollüstigen Vorstellungen, wer mit Vergnügen unzüchtige Bilder innerlich (mittelst der Phantasie) oder äußerlich (in Gemählden und Lebensscenen) betrachtet, der wird auch bald an unzüchtigen Reden und Handlungen (obscoena dicta et facta) Gefallen finden.

Es ist also auch Pflicht, in den Äußerungen über das Geschlechtsverhältniß, wo sie nicht umgangen werden können, eine zarte Scheu zu beobachten, den Körper und vornähmlich die auf das Geschlecht bezüglichen Theile desselben anständig zu verhüllen und sich der öfteren Berührungen dieser Theile, so wie aller dieselben erregenden Reitzmittel (der sogenannten Stimulanzen) zu enthalten. Das Hingeben seines Körpers zum Geschlechtsgenusse für Andere aber um bloßen Gewinns willen (corpore quaestum facere) ist das Schändlichste, was man sich denken kann, und bezeichnet besonders beym weiblichen Geschlechte, das seine Würde nur durch die höchste Sittsamkeit im Umgange mit dem männlichen behaupten kann, den tiefsten Grad der Verworfenheit, von welchem kaum die Rückkehr zur Tugend möglich ist *).

Anmerkung 3.

Da die Rede dem Menschen als ein Vorzug vor dem vernunftlosen Thiere gegeben, indem sie ein Aus-

*) Was soll man nun von unseren Staaten denken, die solche Verworfenheit nicht nur insgeheim dulden, sondern auch öffentlich begünstigen, ja privilegiren? Und dieß sind christliche Staaten, die einen heiligen Bund unter sich geschlossen haben! — Aber es gibt so viele Menschen unter uns, die nicht heirathen können und doch auch den Naturtrieb befriedigen wollen. Herrliche Entschuldigung! Haltet nicht so viel Soldaten, macht den Menschen das Leben und Fortkommen in der Welt nicht so schwer durch unerschwingliche Abgaben und Verkümmerung aller Nahrungszweige, und ihr werdet eben so wenig Buhlhäuser (Bordelle) als Findelhäuser brauchen.

fluß seiner Vernunft ist — weßhalb auch im Griechischen λογος sowohl Vernunft als Sprache bedeutet und im Lateinischen ratio und oratio so nahe verwandt sind — so entehrt sich der Mensch selbst durch Unredlichkeit in seinen Äußerungen, er mag nun dabey die Absicht haben, Anderen zu schaden, oder nicht. Schon die bloße Verstellung in Geberden und Mienen ist seiner unwürdig, weil sie seinem Charakter eine Zweydeutigkeit gibt, die mit reiner Liebe zur Wahrheit und Tugend nicht bestehen kann. Daher macht sich der Mensch durch Falschheit, Lügenhaftigkeit, Doppelzüngigkeit, Häucheley, Prahlerey, Aufschneiderey, Windbeuteley, Ränkemacherey u. d. gl. verächtlich. Er würdigt sich gleichsam zu einer Maschine herab, deren Inneres mit dem Äußeren in Disharmonie steht. Folglich ist der Mensch zur Redlichkeit, Offenheit, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit nicht bloß gegen Andere, sondern auch gegen sich selbst verpflichtet. Indessen läßt sich freylich der Umfang dieser Verpflichtung aus der Theorie der Selbstpflichten allein nicht vollständig beurtheilen, weil es Fälle geben kann, wo die Pflichten gegen Andere uns eine gewisse Zurückhaltung in unseren Äußerungen auflegen. Wir werden daher im folgenden Hauptstücke auf diesen Gegenstand zurück kommen.

Der angewandten ethischen Elementarlehre zweytes Hauptstück.

Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen.

§. 46.

Alles, was aus Achtung für die Menschenwürde in fremden Subjecten gethan oder unterlassen werden soll, oder jede (positive oder negative) Handlung, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung von einer anderen Person, als einem sinnlich-vernünftigen Wesen, das den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst hat, wird unter dem allgemeinen Titel einer menschlichen Gemeinschaftspflicht befaßt. Die Quelle aller besonderen hierher gehörigen Pflichten ist also nicht die pathologische, sondern die practische Menschenliebe (§. 35.).

Anmerkung 1.

Von den Handlungen, die bloß aus der pathologischen Menschenliebe entspringen, gilt dasselbe, was oben (§. 35. Anm.) von den aus der pathologi-

schen Selbstliebe hervorgehenden Handlungen bemerkt worden. Sie haben, wenn sie auch nicht an sich pflichtwidrig sind, doch keinen echtsittlichen Werth, werden aber gar oft dem Gesetze widerstreiten, da jene Menschenliebe, sie mag instinctartig oder reflectirend wirken, immer auf gewisse Personen beschränkt und daher eine parteyische Vorliebe für diese bestimmten Subjecte ist (z. B. für Personen des anderen Geschlechts, die uns vorzüglich gefallen, für Personen, von denen wir besondere Vortheile erwarten, u. d. gl.). Daher werden wir durch die pathologische Menschenliebe, als eine individuale oder particulare, leicht zur Ungerechtigkeit oder Lieblosigkeit gegen die, welche davon ausgeschlossen, verleitet, wenn nicht die practische Menschenliebe, als eine allgemeine, in jedem Menschen uns einen Gegenstand unseres Wohlwollens erblicken läßt. Auch verbindet sich die bloß pathologische Menschenliebe gewöhnlich mit der pathologischen Selbstliebe und verstärkt dann alle die sittlichen Fehler, die aus dieser entspringen, wenn sie nicht durch Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns und Anderen) gezügelt wird (§. 35. Anm.). Oder wenn die sympathetischen Neigungen vermöge des besonderen Naturels in einem Subjecte das Übergewicht über die egoistischen Triebe haben, so kann die bloß pathologische Menschenliebe leicht in eine Art von Schwärmerey (philanthropia fanatica) ausarten, so daß man aus Gütigkeit gegen Andere vergißt, was man ihnen und sich selbst gerechter Weise schuldig ist. Auf diese Art ist mancher Schwärmer zum Verfolger worden, indem er seine (wie er glaubte) unglücklichen Nebenmenschen mit Gewalt, obwohl aus lauter Liebe, wenn nicht

zeitlich, so doch ewig glücklich machen wollte. Endlich würde mit der bloß pathologischen Menschenliebe die Feindesliebe sich kaum oder gar nicht vertragen, während sie mit der practischen sich leicht und nothwendig verbindet, ohne doch der Freundesliebe den geringsten Abbruch zu thun, wie sich in der Folge zeigen wird. — Wenn nun die Menschenliebe dieses sittliche Gepräge angenommen, so entspringt aus ihr unmittelbar die Tugend der Menschenschätzung, durch welche die Achtung gegen die Menschenwürde, deren wir uns selbst bewußt, auf andere Subjecte außer dem Ich, die sich durch Gestalt und Wirksamkeit als Menschen ankündigen, thätig bezogen wird. Hierin besteht auch der wahre Charakter der Menschlichkeit oder Humanität als einer geselligen Tugend. Humanität bedeutet nähmlich theils die Menschheit selbst oder den Inbegriff alles dessen, was zur menschlichen Natur gehört, vornähmlich aber dessen, was den Menschen vor den übrigen Thieren auszeichnet, theils eine dem sittlich gebildeten Menschen eigenthümliche gesellige Tugend, die man im Deutschen nicht unschicklich Menschlichkeit nennt. Sie besteht nähmlich darin, daß unser ganzes Betragen gegen Andere ein lebendiger Ausdruck der Achtung gegen den Menschen als Menschen und des brüderlichen Antheils ist, den wir an den Angelegenheiten der Menschheit im Ganzen und im Einzelnen nehmen, nach dem Grundsatze: Homo sum, humani nihil a me alienum puto *). In diesem Sinne befaßt

---

*) Dieser Grundsatz ist freylich zweydeutig. Man könnte ihn auch zur Entschuldigung gewisser Fehler brau-

die Menschlichkeit oder Humanität alle übrigen geselligen Tugenden der Freundlichkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Sanftmuth, Gefälligkeit, Dienstfertigkeit u. s. w., und gibt ihnen erst einen sittlichen Werth. Denn wenn man innerlich keine Achtung gegen den Menschen als Menschen hegt, und keinen herzlichen Antheil am Wohl und Wehe Anderer nimmt, so mag man noch so freundlich und höflich, noch so verträglich und sanftmüthig, noch so gefällig und dienstfertig seyn; es ist doch alles dieß nur äußere Maske und Sitte. Man will sich dann nur beliebt machen, Andere für sich gewinnen, oder vermeiden, was ihnen in unseren Mienen, Reden und Handlungen mißfällig und anstößig seyn, was sie zur Störung unserer Behaglichkeit reitzen könnte. Diese (falsche oder unechte) Humanität ist freylich nichts werth; aber die vorhin beschriebene (wahre oder echte) wollen wir doch ja nicht aus dem Verzeichnisse der Tu-

---

chen, weil das Menschliche (humanum) sich auch dadurch äußern kann. Daher sagt man: Irren ist menschlich (errare humanum est), und versteht unter Menschlichkeiten zuweilen auch menschliche Schwachheiten, von denen niemand frey. Wir nehmen aber hier den Grundsatz in seiner ursprünglichen Bedeutung beym Terenz (heaut. I, 1. 25), wie ihn auch Cicero (de legg. I, 12. de off. I, 9), Seneca (ep. 95) und Augustin (ep. 51) verstehen. Eben darum nehmen wir auch hier das Wort Menschlichkeit in seiner edleren Bedeutung, wo es dem lateinischen humanitas entspricht, und ein menschenwürdiges Betragen im Umgange mit Anderen anzeigt.

genden streichen! — Wie nun der Menschenschätzung die Menschenverachtung, so steht der Menschlichkeit oder Humanität die Unmenschlichkeit oder Inhumanität entgegen, welche im höheren Grade auch Brutalität heißt *). Die erste äußert sich durch ein verächtliches, die zweyte durch ein feindseliges Betragen gegen Andere. Wiewohl nun mancher Mensch in Bezug auf seine Individualität unserer Achtung und Liebe unwürdig seyn kann, so bleibt er doch als Mensch, d. h. in Bezug auf die in ihm wohnende Menschheit überhaupt immer noch ein Gegenstand unserer Achtung und Liebe. Es kann daher niemand, wie hoch er auch stehe oder Andere an Vollkommenheit übertreffe, sich für berechtigt halten, Andere schlechthin zu verachten oder gar zu hassen. Am wenigsten darf sich diese verächtliche oder feindselige Gesinnung auf die ganze Menschheit beziehen. Denn diese ist immer besser und von höherem Werthe, als wir selbst (das liebwertheste Ich). Menschenhaß (misanthropia) ist daher ein sehr grober sittlicher Fehler. Denn wie vieles Unrecht uns auch von Anderen zugefügt worden, so ist es doch ein noch weit größeres Unrecht, um Einiger willen, die uns beleidiget haben, alle Übrigen mit zu hassen, gleich als wenn das ganze Menschengeschlecht aus lauter Bösewichtern bestände. Es ist auch ein eitles Vorgeben,

---

*) Brutalität ist also etwas anderes als Bestialität (§. 39. Anm. 2.). Durch diese macht der Mensch sich selbst zum Viehe (bestia); durch jene handelt der Mensch gegen den Menschen wie ein vernunftloses Thier (brutum) gegen das andere, nach dem Sprichworte: Homo homini lupus.

wenn der Misanthrop sagt, er sey nur der Menschen Feind, aber der Menschheit Freund. Denn wer alle Menschen haßt, kann die Menschheit nicht lieben; und weil er sie für unverbesserlich hält, so kann er auch nichts zu ihrer Verbesserung thun. Indessen hat der Menschenhaß oft auch seinen Grund in körperlichen Umständen. Ein melancholisches Temperament oder eine hypochondrische Disposition können den Menschen so mißtrauisch machen, daß er in jedem anderen Menschen einen Feind seiner Ruhe und Zufriedenheit erblickt. Von dieser Art war die Misanthropie des unglücklichen Rousseau in seinen späteren Lebensjahren, den man daher mehr bedauern als verdammen sollte.

Anmerkung 2.

Wieferne die practische oder allgemeine Menschenliebe uns in jedem Menschen einen Gegenstand unseres Wohlwollens erblicken läßt, und also jedem gleichsam annähert, insoferne heißt sie auch die Nächstenliebe (amor erga proximum). Das christliche Geboth (Matth. 22, 39): Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst! — ist also im Grunde einerley mit dem: Achte die Menschheit in anderen Subjecten sowohl als in dir selbst! Denn diese Achtung kann nicht ohne einen gewissen Grad der Liebe bestehen, obwohl die Liebe gegen einzelne Menschen intensiv sehr verschieden seyn kann und muß, weil uns der Eine näher steht als der Andere. *) — Wenn ferner die Schrift

*) Der deutsche Ausdruck Liebe des Nächsten ist daher nicht ganz passend. Im Griechischen heißt es bloß: Αγαπησεις τον πλησιον σου = amabis propin-

sagt (Tob. 4, 16): Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue einem Anderen auch nicht! — oder positiv ausgedrückt (Matth. 7, 12): Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch! — so ist dieß eine populare, gleichsam sprichwörtliche Formel, im Sinne der alten Gnomen, die nur im Allgemeinen die Wechselseitigkeit der achtungs- und liebevollen Gesinnung andeutet, von welcher jeder gegen den Anderen durchdrungen seyn soll. In einzelnen Fällen aber ist es weder möglich noch pflichtmäßig, jemanden gerade so (positiv oder negativ) zu behandeln, wie man von Anderen behandelt seyn möchte. Der Vater z. B., der sein Kind wegen eines Fehlers züchtiget, kann nicht wollen, daß dieses ihn, wenn er fehlt, ebenfalls züchtige, oder die Züchtigung darum unterlassen, weil er von seinem Kinde nicht eben so behandelt seyn will und wollen kann, wenn er selbst fehlt.

§. 47.

Da der Mensch schon vermöge des Rechtsgesetzes Pflichten gegen andere Menschen zu beobachten hat, so nimmt die Tugendlehre zuvörderst alle **Rechtspflichten** in ihren besonderen Schutz, und ertheilt ihnen vermöge des Tugendgesetzes eine **höhere Weihe**, indem sie gebiethet, das Recht unter den Menschen **heilig** zu halten, und daher jene Pflich-

---

quum tuum, nicht proximum. Jeder Mensch ist uns wohl nahe, weil er einerley Wesen mit uns hat oder unseres Gleichen ist, aber nicht der Nächste.

ten nicht um des mit ihnen verbundenen Zwanges, sondern um des Gewissens willen, mithin aus Achtung gegen das Gesetz der Vernunft zu beobachten. Zugleich aber fodert sie in der Geltendmachung unseres Rechtes gegen Andere eine gewisse Billigkeit zur Milderung des strengen Rechtes, damit daraus kein moralisches Unrecht werde.

Anmerkung.

Das Recht ist die unumgänglich nothwendige Bedingung des vernunftmäßigen Beysammenlebens der Menschen, die Grundlage ihres ganzen, sowohl physischen als moralischen, Wohlseyns, ihrer Glückseligkeit und Vollkommenheit, wie schon die gesammte Rechtslehre erwiesen hat. Der Mensch kann daher vernünftiger Weise gar nicht anders leben wollen, als unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes. Da ihm nun dieses Pflichten auflegt in Bezug auf die Rechte, die es Anderen ertheilt, so würde er sich selbst widersprechen, wenn er seine Rechte von Anderen respectirt wissen wollte, ohne die Rechte Anderer zu respectiren, d. h. ohne seine Rechtspflichten gegen Andere auf das Gewissenhafteste zu erfüllen. Die Maxime, fremdes Recht zu verletzen oder die Rechtspflichten gegen Andere nicht zu erfüllen, wenn es ungestraft geschehen kann, läßt sich also unmöglich als allgemeines Gesetz denken. Eben darum ist das erste Pflichtgeboth der Tugendlehre in Bezug auf andere Menschen: Achte fremdes Recht, aber nicht aus Zwang, nicht aus Furcht vor der Strafe, womit der äußere Gesetzgeber jede Rechtsverletzung bedroht, sondern frey-

willig, aus Gewissenhaftigkeit, d. h. aus Achtung gegen die Vernunft und die Würde, die allen Menschen als vernünftigen Wesen zukommt! Hieraus erwächst der ethische Begriff der Gerechtigkeit (justitia moralis) gegen Andere, als einer Tugend, vermöge der wir uns jedes Angriffes auf das Leben, die Freyheit und das Eigenthum Anderer, also jeder Gewaltthätigkeit gegen Andere, sie geschehe offen oder geheim und habe Nahmen, wie sie wolle (Mord, Raub, Diebstahl, Betrügerey, Ehrenschändung u. d. gl.) enthalten und also auch jedes in sich selbst rechtmäßige Versprechen mit Treue erfüllen, alles dieß aber darum thun, weil wir es für unsere Schuldigkeit anerkennen und das Gegentheil als etwas sittlich Böses verabscheuen. Da es nun aber der Fall seyn kann, daß Andere nicht auf gleiche Weise gegen uns gesinnt seyen, daß sie sich Eingriffe in unsere Rechte erlauben oder ihre Rechtspflichten gegen uns nicht erfüllen wollen, vielleicht auch nicht in dem Maße und in der Art können, wie wir zu fodern befugt sind: so fragt sich, wie wir uns dabey zu verhalten haben. Daß wir in allen Fällen schlechthin unser Recht aufgeben sollen, kann die Moral nicht verlangen. Denn da widerspräche sich die Vernunft selbst in ihrer Gesetzgebung, indem sie uns durch das Rechtsgesetz Rechte gäbe und durch das Tugendgesetz wieder nähme. Sie muß uns also auch in ethischer Hinsicht gestatten, unser Recht zu vertheidigen entweder durch eigene Kraft, wo wir keinen äußeren Richter ansprechen können, oder durch diesen, wo ein solcher gegeben ist und wirksam seyn kann. Aber sie gebiethet zugleich, dabey mit Mäßigung und Schonung zu Werke zu gehen. Sie

fodert also zuerst Billigkeit (aequitas) in der Ausübung unseres Rechts überhaupt, so daß wir vom strengen Rechte nachlassen, wenn wir dadurch in den Augen der Vernunft als hart, lieblos, grausam, mithin als unmenschlich erscheinen würden, wenn also das strenge Recht (summum jus) durch schonungslose Ausübung zum sittlichen Unrecht (injuria ethica), d. h. zur Unbilligkeit (iniquitas) werden könnte. Sie muß es aber freylich unserem Gewissen überlassen, zu bestimmen, wenn, wiefern und in welchem Maße wir billig seyn sollen, vorausgesetzt, daß nicht etwa ein äußerer Richter durch das positive Gesetz befugt ist, über unsere Ansprüche nach Billigkeit zu entscheiden, wo wir uns seinem Urtheile um so bereitwilliger zu unterwerfen haben, je mehr er die Vermuthung der Unparteylichkeit für sich hat (I. §. 22. Anm. 1). Sodann empfiehlt uns die Moral die sittliche Klugheitsregel, es sey besser Unrecht leiden, als Unrecht thun. *) Wo wir also von unserem Rechte nicht fest überzeugt sind, oder durch das Verfahren Anderer nicht zu sehr an Leib und Gut gefährdet werden,

*) Miserius est nocere, quam laedi, sagt umgekehrt Seneca (ep. 95.). Auch Aristoteles (am Ende des 5. B. seiner Ethik) empfiehlt jene Regel gegen die Sophisten, welche das Unrechtleiden für das größere Übel erklärten. In manchen Fällen kann allerdings das Unrechtleiden ein so großes Übel seyn, daß man demselben aus allen Kräften widerstehen muß. Dann ist aber auch dieser Widerstand kein Unrechtthun. Nur lassen sich jene Fälle nach keiner allgemeinen Regel bestimmen. Das Gewissen muß wieder im Einzelnen entscheiden, was eben zu thun oder zu lassen.

da ist es immer rathsam, nachzugeben oder ein kleineres Unrecht über sich ergehen zu lassen, um nicht in Gefahr zu kommen, ein noch größeres zu thun. Darum soll man auch nicht über jeden unbedeutenden Rechtshandel vor dem äußeren Richter hadern, sondern sich lieber mit dem Gegner in der Güte vertragen, indem die Prozessirsucht alle Mahl ein eigensinniges und störrisches Gemüth beweist; das nichts von Billigkeit wissen will und seine Meinung immer für die einzig richtige hält, ungeachtet man doch gerade bey seinen Rechtshändeln aus Parteylichkeit so leicht irren kann.

§. 48.

In Ansehung des leiblichen Lebens und der Gesundheit Anderer legt uns demnach die Tugendlehre nicht bloß die Pflicht auf, uns jeder vorsätzlichen Tödtung anderer Menschen, sie geschehe direct oder indirect, und jeder absichtlichen Verletzung ihres Körpers in Bezug auf die Integrität seiner Theile und deren natürliche Verrichtungen zu enthalten, sondern auch die Pflicht für die Erhaltung Anderer durch Rettung derselben aus unmittelbaren oder mittelbaren Lebensgefahren zu sorgen.

Anmerkung 1.

Die vorsätzliche Tödtung eines Menschen geschieht direct, wenn man es selbst und unmittelbar thut, indirect, wenn man es entweder durch Andere (gedungene Mörder, Banditen) thut, oder wenn man jemanden absichtlich in augenscheinliche Lebensgefahr versetzt (wie David den Urias). Da dieß schon rechtlich uner-

laubt ist, so ist es um so mehr auch sittlich verbothen. Da aber die Tödtung eines Menschen auch nothwendige Folge der Selbstvertheidigung einzelner Personen (wenn jemand mörderisch angefallen wird) oder ganzer Staaten (im Kriege gegen den Feind oder im Frieden gegen Verbrecher, welche Todesstrafe verdient haben) seyn kann: so muß die Vernunft in diesen Fällen die Tödtung für zulässig erklären, weil sie die Selbstvertheidigung zur Pflicht macht (§. 38. Anm. 4. Nr. 2). Wenn indessen der sich selbst Vertheidigende im Stande wäre, sein Leben zu schützen, ohne das des Gegners zu vernichten (z. B. durch bloße Entwaffnung des Gegners), so würde diese Mäßigung in der erlaubten Selbstvertheidigung (moderamen inculpatae tutelae) allerdings Pflicht seyn, wenn nicht andere Gründe (z. B. die Besorgniß, daß der Gegner seinen mörderischen Angriff auf uns oder Andere wiederhohle, wenn ihm das Leben geschenkt werde) uns bestimmten, vom strengen Rechte Gebrauch zu machen. Darum ist auch im Kriege, wo der ganze Staat als moralische Person sich selbst vertheidiget, und der einzelne Krieger theils als Glied des Staatskörpers theils als Beauftragter des Staats im Kampfe auf Tod und Leben mit anderen Menschen begriffen ist, der sich ergebende Feind als Gefangener nicht zu tödten, außer wenn er nach erhaltenem Pardon und ohne vorher gegangene Auswechselung die Waffen wieder ergreift. In Ansehung der Todesstrafen aber, durch welche sich der Staat gegen einzelne Verbrecher vertheidigt, ist es lediglich Sache des Staats zu beurtheilen, ob und wann dieselben gesetzlich zu verfügen. Der Richter, der sie nach dem Gesetze zu-

erkennt, und der Vollstrecker des Todesurtheils (der Nach- oder Scharfrichter) haben keine Schuld, wenn das Gesetz Verbrechen mit dem Tode bestraft, denen diese Strafe nicht angemessen (I. §. 81. Anm. 2). — Alles dieß gilt auch von absichtlichen Verletzungen eines fremden menschlichen Körpers, wodurch die Integrität seiner Theile und Functionen aufgehoben wird. Wenn sie nicht entweder zur Selbstvertheidigung des Verletzenden (wie im Kriege) oder zur Erhaltung des verletzten Körpers im Ganzen (wie bey chirurgischen Operationen) geschehen, so sind sie widerrechtich und darum auch unsittlich. Besonders gilt dieß von derjenigen Verstümmelung des menschlichen Körpers, welche Verschneidung (castratio) heißt, sie geschehe nun um des Gesanges willen, wie bey den italienischen Castraten, oder um der Bewachung der Frauen willen, wie bey den orientalischen Eunuchen, oder um der Wollust willen, wie einst bey den verschnittenen Jungfrauen der Lydier, oder aus Rache, wie beym Abälard. Denn da von der Integrität der menschlichen Geschlechtstheile und ihrer naturgemäßen Function selbst die Erhaltung der Menschengattung abhängt, so ist jene Verstümmelung mittelbar sogar ein Verbrechen gegen das ganze Menschengeschlecht, und es kann daher selbst der zufällige Mißbrauch, den jemand von seinen Geschlechtstheilen macht, vernünftiger Weise nicht durch eine solche Verstümmelung seines Körpers bestraft werden *).

---

*) Verstümmelungen des menschlichen Körpers (wohin auch das Brandmarken gehört) sind überhaupt keine

Anmerkung 2.

Zur positiven Sorge für das Leben und die Gesundheit Anderer gehört nicht bloß die Rettung derselben aus unmittelbaren Lebensgefahren, sondern auch die Verhüthung des Selbstmordes, die Bemühung Scheintodte ins Leben zurück zu rufen, das nicht zu frühe Beerdigen der Todten überhaupt, das Beerdigen derselben an Orten, wo deren Ausdünstungen den Lebenden nicht schaden können, die Pflege der Kranken, die Verhüthung der Ansteckung, oder, wenn diese anders nicht ganz verhüthet werden kann, die Einimpfung solcher ansteckenden Krankheiten, von welchen die Erfahrung gelehrt hat, daß sie durch die Einimpfung einen milderen Charakter annehmen und nicht mehr lebensgefährlich sind. Dieß gilt besonders von den Kinderplattern, gegen welche die Natur uns in den sogenannten Kuhpocken (vaccine) ein so gefahrloses Präservativmittel gezeigt hat, daß es in der That pflichtwidrig seyn würde, keinen Gebrauch davon zu machen. Der Einwurf, man dürfe niemanden künstlich und wirklich krank machen, um ihn vor

---

zulässigen Strafen, weil sie die Menschheit selbst im Verbrecher schänden. Wenn daher einige Criminalisten nach dem Grundsatze: Per quod quis peccat, per idem punitur et idem — vorgeschlagen, die Nothzucht mit der Verschneidung zu bestrafen, so ist dieß nichts als Barbarey, deren kein gebildeter Staat sich schuldig machen darf. Wird aber der Nothzüchtiger von der Person, die er mißbrauchen will, an seinen Geschlechtstheilen verletzt, indem jene für ihre eigene Unverletztheit kämpft, so ist dieß bloß als gerechte Selbstvertheidigung anzusehen.

einer natürlichen aber doch nur möglichen Krankheit zu bewahren, ist völlig unbedeutend. Denn die künstliche Krankheit, welche durch die Impfung entsteht, ist ja im Grunde auch eine natürliche, nur unter wohlthätiger Leitung der Kunst entstehende Krankheit, und im Verhältnisse zu den sogenannten natürlichen Blattern kaum für eine Krankheit zu achten. Daß aber jemand auch ohne Impfung von den natürlichen Blattern frey bleiben, oder, wenn er sie bekommt, ganz glücklich, selbst ohne Entstellung seines Körpers, durchkommen werde, ist eine ganz auf's Ungewisse gestellte, mithin unvernünftige Hoffnung. So lange daher kein besseres Mittel erfunden, um Kinder und Erwachsene vor der Ansteckung von der höchst gefährlichen Blatternkrankheit zu bewahren, ist es Pflicht, jenes Mittel anzuwenden, selbst wenn die gänzliche Gefahrlosigkeit oder die allseitige Wirksamkeit desselben noch nicht völlig erwiesen wäre. Denn der Beweis kann hier nur durch empirische Induction geführt werden, und diese gewährt freylich nie strenge Gewißheit, sondern bloße Wahrscheinlichkeit (Th. Ph. I. §. 167). Wo aber die Wahrscheinlichkeit durch Tausende von Fällen einen so hohen Grad erreicht hat, wie hier, da kann man sie der Gewißheit beynahe gleichschätzen. Und da wir nicht nur in anderen Krankheitsfällen, sondern auch in den meisten übrigen Angelegenheiten des menschlichen Lebens uns mit der Wahrscheinlichkeit (oft sogar mit einer weit geringeren) begnügen müssen, um unser Verhalten darnach einzurichten, so wär' es ganz vernunftlos, gerade in diesem einzigen Falle absolute Gewißheit zu fodern. *)

*) Das Gegenargument, daß man durch die Impfung

§. 49.

In Ansehung des Eigenthums ist es nicht nur Pflicht, sich aller Eingriffe in fremdes Eigenthum durch Gewalt oder List und aller Störungen eines zweckmäßigen Gebrauches desselben zu enthalten, sondern auch von unserem Eigenthume Anderen, die einer solchen Unterstützung bedürftig und würdig sind, mitzutheilen und überhaupt das Wohlseyn Anderer, so weit es von unserer Mitwirkung abhängt, thätig zu befördern. Dieser Wohlthätigkeit einerseits soll aber auch die Dankbarkeit andererseits entsprechen.

Anmerkung 1.

Daß die gröberen Verletzungen des Eigenthums durch Raub und Betrug aus Habsucht und Eigennutz, oder durch gewaltsame Vernichtung und Verschlechterung desselben aus Muthwillen und Rache pflichtwidrig seyen, leidet keinen Zweifel. Denn ob es gleich Völker gegeben, bey welchen das Stehlen oder listige Entwenden fremder Sachen für nicht oder minder

---

in Gottes Rechte greife, ist so absurd, daß es kaum Erwähnung verdient. Man dürfte ja dann gar kein Heilmittel, keine Quarantäne-Anstalten, keine Blitzableiter, keine Feuerspritzen (wenigstens nicht bey einem vom Blitze entzündeten Hause) u. d. gl. brauchen — man dürfte sich überhaupt nicht gegen die Natur wehren, weil die Natur unter Gottes Herrschaft steht. Der Glaube und die Unthätigkeit der Türken bey der Pest wäre sonach recht vernünftig.

strafbar galt, als das Rauben oder gewaltsame Entreißen derselben — wogegen dieses wiederum bey den edlen Rittern des Mittelalters eine Zeit lang als ein ehrsames Handwerk galt — so kann doch die Vernunft weder das Eine noch das Andere billigen, man mag die Sache aus dem rechtlichen oder dem tugendlichen Gesichtspuncte betrachten. Die Gesinnungen, die bey dergleichen Handlungen zum Grunde liegen, sind durchaus selbstisch und können nicht mit der practischen Menschenliebe bestehen, sind folglich schon an sich verwerflich, wenn auch der Schade, der daraus für den Anderen erwächst, nicht in Anschlag gebracht würde, oder in einem bestimmten Falle nur unbedeutend wäre. Aber auch die bloße Vorenthaltung des fremden Eigenthums oder eines wohlverdienten Lohns, die Nichtbezahlung einer gültigen Schuld oder gar das leichtsinnige Schuldenmachen, die Verweigerung der Herausgabe eines anvertrauten Gutes oder gar die Abläugnung desselben, wodurch Treue und Glaube unter den Menschen vernichtet wird, so wie jede Verhinderung Anderer an der zweckmäßigen Benutzung ihres Eigenthums und jede Störung ihres Gewerbfleißes sind Handlungen, die mit der Gewissenhaftigkeit als dem Grundzug eines tugendhaften Charakters unvereinbar sind. Die Tugendlehre fodert aber noch weit mehr, als daß wir gerecht gegen Andere in Bezug auf ihr Eigenthum seyen. Wir sollen auch gütig gegen sie im Gebrauche unseres eigenen Besitzthums seyn. Hieraus entwickelt sich der Begriff der Wohlthätigkeit (beneficentia), der aber theils weiter theils enger gefaßt werden kann. Im weiteren Sinne ist Wohlthätigkeit überhaupt die thätige Beförderung frem-

den Wohlseyns oder fremder Vollkommenheit und Glückseligkeit, weil nähmlich das Wohlseyn nicht bloß als physisches, sondern auch als moralisches gedacht werden kann. Da nun jene Beförderung theils durch Mittheilung von unserem Vermögen, theils durch persönliche Dienstleistungen, theils durch freywillige Beschränkung unseres Freyheitsgebrauchs, d. h. durch Nachlassung vom strengen Rechte geschehen kann: so erscheint die Wohlthätigkeit in der ersten Hinsicht als Mildthätigkeit (munificentia), welche im höheren Grade auch Freygebigkeit (liberalitas) heißt, in der zweyten als Dienstfertigkeit oder Gefälligkeit (officiositas), in der dritten als Billigkeit, Nachsicht oder Nachgiebigkeit (aequitas, indulgentia). Die Mildthätigkeit nun ist das, was man im engeren Sinne Wohlthätigkeit nennt. Durch sie soll die natürliche Ungleichheit des Vermögens gleichsam sittlich wieder ausgeglichen werden. Sie ist daher vorzugsweise Pflicht des Mehrhabenden gegen den Minderhabenden, des Reichen gegen den Armen.

Anmerkung 2.

Der Wohlthätigkeit (sowohl im weiteren als engeren Sinne) sind theils natürliche theils sittliche Schranken gesetzt. Natürliche, durch die Einsicht und Kraft des Wohlthätigen; denn er kennt weder alle Hülfsbedürftigen, noch kann er allen helfen. Sittliche, durch anderweite Pflichten gegen sich selbst und Andere; denn es wäre unrecht, wenn er durch rücksichtlose Wohlthätigkeit sich und die Seinigen in Noth und Elend, Hunger und Kummer stürzen wollte, so daß nicht nur die Quelle seiner Wohlthätigkeit erschöpft, sondern

auch die Zahl der Hülfsbedürftigen oder der Gegenstände der Wohlthätigkeit vermehrt würde. Hieraus geht also von selbst hervor, daß man nicht gegen Alle auf gleiche Weise und im gleichen Maße wohlthätig seyn, sondern in Ansehung der Objecte oder Subjecte sowohl als der Art und des Grades der Wohlthätigkeit eine vernünftige und unparteyische Wahl treffen solle. Hier lassen sich aber wieder keine bestimmten, für alle Fälle ausreichenden Regeln geben, sondern man muß es der Gewissenhaftigkeit eines Jeden überlassen, nach den jedes Mahl vorliegenden Umständen das Rechte zu treffen. Im Allgemeinen gilt freylich die Regel, daß man auf Bedürfniß und Würdigkeit sehen solle. Denn es wäre unkluge und selbst pflichtwidrige Verschwendung der Wohlthaten, wenn man sie Unbedürftigen und Unwürdigen erweisen und eben dadurch den Bedürftigen und Würdigen entziehen wollte. Aber Bedürfniß und Würdigkeit sind oft nicht leicht zu beurtheilen, lassen verschiedene Grade zu, und finden häufig im umgekehrten Verhältnisse statt. Welches von beyden geht dann vor? Die Würdigkeit steht freylich an sich höher. Aber das Bedürfniß kann dagegen so dringend seyn, daß es grausam wäre, den höchst Bedürftigen um der minderen Würdigkeit willen im Elende verschmachten zu lassen. Dann heischt auch die Empfänglichkeit der Subjecte, vermöge der sich die Wohlthat bey dem Einen weiter verbreiten kann, als bey dem Anderen, einige Berücksichtigung; desgleichen die äußeren Verhältnisse der Verwandtschaft, der Landsmannschaft u. s. w. Endlich ist die Bestimmung, was, wie und wie viel gegeben werden soll, ob Geld (oft das schlechteste Almosen, das man geben

und wodurch man, besonders bey Kindern, leicht übel statt wohl thun kann), oder Brod, oder Kleidung, oder Obdach, oder Arbeit, oder guter Rath, oder Empfehlung, oder körperliche Hülfe u. s. w., in vielen Fällen sehr unsicher und schwankend. Daß man übrigens die Wohlthätigkeit so viel als möglich im Stillen übe und nicht damit prahle — wiewohl es zuweilen gut seyn kann, durch ein leuchtendes Beyspiel Anderen vorzugehen — daß man nicht bloß auf fremde Auffoderung zur Wohlthätigkeit warte, sondern auch den verschämten Nothleider (oft der Bedürftigste und Würdigste!) aufsuche; daß man aber seine Wohlthaten nicht aufdringe, sondern dabey mit zarter Schonung des Ehrgefühls zu Werke gehe; daß man also noch weniger jemanden empfangene Wohlthaten vorwerfe, gleichsam um ihn fühlen zu lassen, daß der Empfänger der Wohlthaten unter dem Wohlthäter stehe — dieß versteht sich eigentlich alles von selbst, wiewohl es nicht immer beobachtet wird. *)

---

*) Menschen, die vermöge ihrer natürlichen, d. h. temperamentartigen Gutmüthigkeit am meisten zur Wohlthätigkeit geneigt sind, verstoßen auch gewöhnlich am meisten gegen die Grundsätze einer vernünftigen und darum allein pflichtmäßigen Wohlthätigkeit. Ja sie wollen nicht einmahl dulden, daß ihnen die Moral hierüber etwas als Pflicht vorschreibe, sondern wollen sich dabey allein dem Zuge ihrer Natur überlassen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht folgendes Geständniß Rousseau's in dessen Rêveries du promeneur solitaire (VI. promenade): „J'eus lieu de connoître que tous les penchans de la nature, sans excepter la bienfaisance elle-même, portés ou suivis dans la société sans prudence et sans choix,

Anmerkung 3.

Daß empfangene Wohlthaten zur Dankbarkeit verpflichten, leidet keinen Zweifel. Denn da die Wohlthätigkeit keine erzwingbare Pflicht ist, so muß der, welcher Wohlthaten empfanget, sie immer als einen Ausfluß der Gütigkeit betrachten. Wenn daher einige Sittenlehrer die Dankbarkeit für keine Pflicht oder Tugend anerkennen wollten, so verwechselten sie die bloße Dankbarkeit in Worten (das Danksagen, gratias agere) mit der Dankbarkeit in Gesinnung (dem Dankwissen, gratias habere) und in That (dem Dankbeweisen, gratias referre). Die wörtliche Dankbarkeit, besonders

---

changent de nature et deviennent souvent aussi nuisibles qu'ils étoient utiles dans leur première direction. J'ai vu que, pour m'ôter toute la douceur d'une bonne oeuvre, il suffisoit qu'elle devînt un devoir pour moi. Dès-lors le poids de l'obligation me fait un fardeau des plus douces jouissances. Voilà ce qui modifie beaucoup l'opinion que j'eus longtems de ma propre vertu; car il n'y en a point à suivre ses penchans et à se donner, quand ils nous y portent, le plaisir de bien faire. Mais elle consiste à les vaincre, quand le devoir le commande, pour faire ce qu'il nous préscrit; et voilà ce que j'ai su moins faire qu' homme du monde." So unleidlich ist der heilige Nahme der Pflicht denen, die das Gute nur immer aus Neigung thun wollen! Indessen ist doch auch wahr, daß der, welcher sich zum Wohlthun erst zwingen und dringen lassen muß, kein echter Wohlthäter ist. Einen freudigen Geber hat Gott lieb! und eben so wahr ist: Bis dat, qui cito dat!

die wortreiche, die sich in Lobeserhebungen des Wohlthäters ergießt, ist freylich oft nur eigennützige Auffoderung zu neuen Wohlthaten. Wessen Herz aber durch keine Wohlthat gerührt wird, wer nicht eine ihm dargebothene Gelegenheit, seinem Wohlthäter Gleiches mit Gleichem zu vergelten, mit Freuden ergreift, oder wer gar empfangene Wohlthaten durch Übelthaten vergilt, der ist noch schlimmer als ein Thier, das sich schon von Natur hingezogen fühlt zu dem, der ihm Gutes erwiesen. Darum ist der Undank zu allen Zeiten für etwas Schändliches gehalten worden, und es hat sogar Staaten gegeben, die ihn mit positiven Strafen belegten. Dieß ist aber auch nicht zu billigen. Denn so wenig die Wohlthätigkeit eine erzwingbare Pflicht, so wenig ist es auch die Dankbarkeit. Beyde sind recht eigentliche Liebespflichten. Liebe und Gegenliebe zeigen sich hier in der schönsten Wechselwirkung. Darum soll auch der Wohlthäter den Dank nicht fodern als einen Tribut — denn dadurch würd' er seine Wohlthaten dem Anderen vorwerfen, um ihn zu demüthigen. Der Empfänger der Wohlthaten aber soll seine Dankbeweise nicht etwa als Gegenwohlthaten in Rechnung stellen und sich einbilden, es sey nun alles abgemacht, wenn er seinem Wohlthäter gelegentlich einen Dienst erwiesen — denn als der, welcher zuerst und ohne seinerseits vorhergegangene Wohlthaten empfangen, bleibt er immer der stärker Verpflichtete. Auch soll er sich dieser Verpflichtung nicht durch den Vorwand entschlagen, daß der Wohlthäter im Grunde doch nur seine Schuldigkeit gethan, oder daß er denselben durch das Annehmen der Wohlthat geehrt und vergnügt habe.

Denn das geht ihn nichts an. Er muß das Empfangene immer als freyes Geschenk betrachten, wenn auch der Geber dadurch seiner Eitelkeit geschmeichelt oder ein Bedürfniß seines zum Wohlthun geschaffenen Herzens befriedigt hätte. Ist aber auf beyden Seiten ein wahrhaft edler Sinn, so wird der Wohlthäter eben so sehr seine Wohlthätigkeit als der Empfänger der Wohlthaten seine Dankbarkeit auf eine Art beweisen, die beyder würdig ist und beyde in gleichem Grade ehrt und vergnügt.

§. 50.

Da die Vollkommenheit und Glückseligkeit, das physische und moralische Wohlseyn der Menschen vornähmlich von der Cultur und dem möglichst freyen Gebrauche ihrer natürlichen Fähigkeiten und Kräfte abhängt; so ist ferner durch die Pflicht gegen Andere sowohl alle Unduldsamkeit, wodurch die Freyheit des Menschen in seinen Ueberzeugungen und Handlungen seiner eigenen Einsicht und Entschließung zu folgen beschränkt wird, als auch jede absichtliche Unterhaltung und Beförderung der Unwissenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, des Unglaubens, der Geschmacklosigkeit und der Lasterhaftigkeit verbothen; gebothen hingegen alles, was zur Beförderung und Verbreitung der echten Aufklärung, des wahren Glaubens, des guten Ge-

schmacks, der Sittlichkeit und der gesetzlich freyen Wirksamkeit der Menschen überhaupt dienen kann. Hieraus erhellet zugleich, daß Wahrhaftigkeit eben so wohl Pflicht gegen Andere als gegen uns selbst.

Anmerkung 1.

Es gibt eine doppelte Unduldsamkeit (Intoleranz). Die eine bezieht sich auf das Denken und Urtheilen, wodurch die Ansichten, Meinungen und Überzeugungen der Menschen bestimmt werden; die andere auf das Wollen und Handeln, wovon ihr Betragen abhängt. In der ersten Hinsicht ist es nun keineswegs Unduldsamkeit, wenn man die Ansichten, Meinungen und Überzeugungen Anderer bestreitet, wieferne sie uns als falsch erscheinen. Es würde vielmehr Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum (speculative Indifferenz) verrathen, wenn man hier duldsam seyn wollte. Wohl aber ist es Unduldsamkeit, wenn man aus bloßer Streitsucht, ohne Anführung von Gründen, durch Machtsprüche, mit Heftigkeit und Bitterkeit, auf eine wegwerfende und grobe Weise, oder gar durch heimliche oder offene Gewaltmittel (Inquisition, Ketzergerichte u. d. gl.) fremde Ansichten, Meinungen und Überzeugungen bekämpft und die eigenen geltend zu machen sucht. Denn dieß widerspricht nicht bloß dem Zwecke des logischen Streits (Th. Ph. I. §. 186), sondern auch der Achtung, die wir Anderen als vernünftigen Wesen selbst dann noch schuldig sind, wenn wir sie im Irrthume befangen glauben. Es ist überdieß unbescheiden und anmaßend, sich im logischen Streite mit Anderen so zu benehmen, als wenn man selbst über allen Irrthum

erhaben, gleichsam wie Gott untrüglich wäre, da doch jeder, auch der Einsichtsvollste, in diesem Puncte dem Loose der Menschheit unterworfen. Durch gewaltsame Beschränkung der Mittheilung aber, durch Sprech-Schreib- und Preßzwang nimmt man den Menschen nicht nur den Muth und die Lust zum Selbstdenken, sondern auch die Gelegenheit, sich gegenseitig zu belehren und in der Erkenntniß der Wahrheit fortzuhelfen. Also soll man jeden sowohl in religiöser als in anderer Hinsicht nicht nur seines Glaubens leben, sondern auch seinen Glauben frey äußern lassen, den wahren Glauben aber dadurch befördern und verbreiten, daß man den Aberglauben sowohl als den Unglauben in seiner Nichtigkeit, und jenen dagegen in seiner ganzen Lauterkeit und Stärke darstellt, so weit man dessen fähig. Was das Verhalten Anderer betrifft, so soll das, was in demselben böse ist, auch nicht geduldet werden. Denn dieß würde Gleichgültigkeit gegen Recht und Unrecht (practische Indifferenz) verrathen. Man soll also das Böse freymüthig tadeln, und, wenn es äußerlich strafbar und man zum Strafen befugt ist, auch strafen. Was aber nicht mit dem Rechts- oder Tugendgesetze streitet, darin soll man jedem seine Freyheit gönnen, nach der Maxime: Leben und leben lassen. Selbst wenn jemand in seiner Lebensweise den Sonderling spielt, so ist dieß zwar an sich nicht zu billigen, da es gewöhnlich aus kleinlicher Eitelkeit geschieht, die sich gern auszeichnen will, aber nur im Unbedeutenden kann. Dennoch lohnt es nicht der Mühe, darüber viel Aufhebens zu machen, weil man eben dadurch jener Eitelkeit noch mehr Nahrung gibt. Die wahre Duldsamkeit oder echte

Toleranz geht also hervor aus Achtung gegen die menschliche Freyheit im Denken und Urtheilen, wie im Wollen und Handeln, und ist auch mit Sanftmuth, Leutseligkeit und Verträglichkeit im geselligen Umgange verknüpft. Weil sie aber zugleich alle speculative und practische Indifferenz von sich ausschließt, so wird der, welcher auf solche Weise duldsam ist, immerfort streben, der Unwissenheit und dem Irrthume, so wie der Geschmacklosigkeit und Unsittlichkeit entgegen zu arbeiten. Denn, wie Diderot sehr richtig sagt, „il ne faut qu'une idée fausse, pour faire d'un homme un monstre." Daher ist es auch Pflicht für jeden, so weit es in seinen Kräften steht, sich die Verbesserung des Unterrichts und der Erziehung, die Cultur der Wissenschaften und Künste, die Unterstützung aller darauf abzweckenden Bildungsanstalten, die Belebung des Talentes und Fleißes durch ehrende Auszeichnung und Belohnung, die Bekanntmachung und Verbreitung nützlicher Erfindungen oder Entdeckungen, ohne erst einen hohen Preis darauf zu setzen, und die Beförderung der Sittlichkeit durch Ermahnung zur Tugend und durch eigenes gutes Beyspiel, ohne welches die Ermahnung fruchtlos seyn würde, angelegen seyn zu lassen.

Anmerkung 2.

Was insonderheit die Wahrhaftigkeit betrifft, so ist bereits oben (§. 45. Anm. 3) bemerkt worden, daß dieselbe schon durch die Selbstpflicht gebothen sey. Auch wird und kann derjenige nicht wahrhaft gegen Andere seyn, der es nicht vor allen Dingen gegen sich selbst ist, der nicht die Wahrheit bloß als solche liebt. Diese Liebe zur Wahrheit ist mit der Liebe zur Tugend so genau verbun-

den, daß die eine ohne die andere gar nicht bestehen kann. Es fragt sich aber gleichwohl, ob die Wahrhaftigkeit gegen Andere eine so unbedingte und unbeschränkte Pflicht sey, daß man die Wahrheit in allen Fällen ohne irgend eine Verhüllung und Zurückhaltung gerade heraus sagen müsse, die Folgen der Aussage mögen seyn, welche sie wollen — wie dieß die moralischen Rigoristen behaupten. Um diese Frage zu beantworten, muß man unterscheiden, die Wahrheit an sich und die Wahrheit als Mittel für beliebige Zwecke. In der ersten Hinsicht hat sie einen unbedingten Werth, ist gleichsam etwas Göttliches, so daß durch Erkenntniß derselben die Menschheit der Gottheit ähnlich wird. *) Wird nun die Wahrheit bloß in dieser Hinsicht mithin als solche von jemanden gesucht, so ist man allerdings zur unverstellten Mittheilung derselben verpflichtet, soweit man sie selbst erkannt hat. So der mündliche oder schriftliche Lehrer einer Wissenschaft. Denn er muß voraussetzen, daß die, welche als Zuhörer oder Leser von ihm belehrt seyn wollen, dabey gar keinen anderen Zweck haben, als die Erkenntniß der Wahrheit selbst und als solcher. Hier anders lehren, als man überzeugt ist, wäre gewissenlos. Hätte man selbst noch keine feste Überzeugung gewonnen, so wär' es dann Pflicht, entweder sich gar nicht zu erklären, oder, woferne die Erklärung nicht zu vermeiden, lieber einzugestehen, daß man in diesem oder jenem Puncte selbst noch nicht die volle Wahrheit erkannt zu haben glau-

*) Longin (c. 1) sagt treffend: Ευ δη ὁ αποφηναμενος, τι θεοις ὁμοιον εχομεν, ευεργασιαν, ειπε, και αληθειαν. Nach Aelian's Zeugnisse (V. H. XII. 59. war es Pythagoras, der der Wahrheit diese Huldigung erwies.

be — ein Geständniß, welches nichts weniger als entehrend ist, und dem Wahrheitsforscher weit mehr ziemt, als jener entscheidende Ton, mit welchem manche über alles absprechen, als wären sie allwissend wie Gott. Traute aber der Lehrer seinen Schülern noch nicht die volle Empfänglichkeit für die Wahrheit zu, weil gewisse Vorurtheile ihre Erkenntnißkraft befangen hielten und diese Vorurtheile selbst nicht sogleich auszurotten wären, ohne das Gewissen der darin Befangenen zu beunruhigen und ihre Sittlichkeit zu gefährden, so würde die Lehrweisheit freylich nur eine allmählig, gleichsam stufenartige, Mittheilung der Wahrheit erlauben, und folglich auch dem Lehrer zur Pflicht machen, sich in seinem Vortrag einstweilen nach jenen Vorurtheilen zu bequemen, bis er im Stande wäre, auch diese Vorurtheile ohne irgend eine sittliche Gefahr aus dem Gemüthe seiner Schüler zu entfernen. Diese Bequemung (accommodatio) ist also nichts weniger als Betrug. Denn ihr Zweck ist nicht Entstellung der Wahrheit oder Bekräftigung des Irrthums, sondern vielmehr Vorbereitung des Gemüths, um es nach und nach vom Irrthume frey zu machen und zur vollen Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Die Natur erlaubt hier so wenig wie anderwärts einen Sprung, und darum haben die größten und edelsten Lehrer aller Zeiten sich jene Bequemung zur Pflicht gemacht. Sie ist also auch wesentlich verschieden von jener unsittlichen Maxime, daß man gewisse Menschenclassen in ihren Vorurtheilen erhalten und bestärken müsse, um sie desto leichter beherrschen und benutzen zu können. Denn wer nach dieser Maxime handelt, wird zum offenbaren Verräther an der Wahrheit, indem er gleichsam mit teuflischer Bosheit den

Irrthum selbst hegt und pflegt, weil er Vortheil daraus zu ziehen hofft. — Wenn nun ferner die Wahrheit nicht an sich, sondern nur als Mittel für beliebige Zwecke gesucht wird, so hat sie auch nur einen bedingten Werth. Ihr Werth ist nähmlich bedingt durch den Zweck, dem sie als Mittel dienen soll. Es kommt also dann bey der Frage, ob man die Wahrheit sagen solle oder nicht, auf die Beurtheilung jenes Zweckes an. Fragt z. B. ein Reisender nach dem rechten Wege, um an das Ziel seiner Reise zu gelangen, oder der Eigenthümer einer verlornen Sache, ob man dieselbe nicht irgendwo gesehen, oder gar der Richter, ob man etwas und was man gethan, gesagt, gesehen, gehört habe: so ist es ganz unstreitig Pflicht, die Wahrheit zu sagen, so weit sie uns bekannt. Denn der Zweck, dem die Wahrheit in diesen Fällen als Mittel dienen soll, ist gut, wenigstens nicht bös. Fragt aber jemand aus böser Absicht und ist eine Erklärung unvermeidlich, so würden wir durch eine wahre Erklärung die böse Absicht selbst befördern helfen; und da hier die Wahrheit von dem Fragenden gar nicht als Wahrheit, sondern nur als Mittel zu einem Zwecke, dem die Wahrheit nie dienen soll, gesucht wird: so ist es nicht bloß erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig, durch eine unwahre Erklärung die Verwirklichung jenes Zweckes zu verhindern, wenn dieß nicht anders geschehen kann. Dem Bösewichte, der da fragt, wo der von ihm Verfolgte zu finden sey, um ihn zu morden, oder wo meine oder meines Freundes Baarschaft liege, um sie zu rauben, gebührt freylich zuvörderst gar keine Antwort, sondern Widerstand; wo aber dieser nicht möglich oder vergeblich, da wär' es ja offenbar widersinnig, die Wahrheit zu sagen, sintemahl

dem Bösewichte an dieser gar nichts gelegen, sondern nur an Mord und Raub, und er selbst, wenn er nur vernünftig urtheilen wollte, gar nicht voraus setzen kann, der Aussagende werde sich wahrhaft erklären. Er hat also weder die Befugniß, eine solche Erklärung zu fodern oder zu erwarten, noch hat der Andere die Verbindlichkeit, sie zu geben. Endlich kann es auch der Fall seyn, daß jemand aus bloßer Neugierde fragt. Betrifft nun die Frage Dinge, die den Fragenden gar nichts angehen oder die uns unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut worden, so steht es im ersten Falle uns frey, ob wir uns erklären wollen oder nicht, im zweyten aber ist die Bewahrung des Geheimnisses, wenn es nicht verbrecherischer Art ist, Pflicht. Die Pflicht der Verschwiegenheit kann aber in keinem Falle so weit gehen, daß wir eine unwahre Erklärung, sondern nur, daß wir gar keine geben. Führt unser Stillschweigen den Fragenden auf Vermuthungen, durch die er das Geheimniß zum Theil errätch, so ist es nicht unsere Schuld, daß man uns so leicht zu errathende Geheimnisse anvertraute. Die Frage kann aber auch Dinge betreffen, die den Fragenden wohl angehen und worüber ihm auch eine wahre Erklärung gebührte, wenn er sich nicht in einem Zustande befände, wo ihm diese Erklärung höchst schädlich werden und wo er sie also selbst verbiethen müßte, wenn er seine Lage vernünftig beurtheilen könnte. Soll also z. B. der Arzt einem gefährlichen Kranken, den er noch zu retten hofft, auf dessen Befragen ganz unverhohlen sagen, wie groß die Gefahr sey, und dadurch dem Kranken vielleicht selbst den Todesstoß geben? Gewiß nicht. Vielmehr wird er ohne Pflichtverletzung die Gefahr geringer darstellen, als sie

wirklich ist, um die Lebenskraft des Kranken auch durch die erfreuliche Hoffnung der Genesung zu stärken. — Aus diesem Allen ergibt sich nun, daß nicht jede unwahre Erklärung oder jede mit der Wahrheit nicht einstimmige Aussage eine Lüge sey, so wenig als jede Menschentödtung ein Mord ist. Die Lüge (mendacium) ist nähmlich eine pflichtwidrige falsche Aussage (falsiloquium illicitum); pflichtwidrig aber ist diese, wenn der Andere befugt ist, eine wahre Erklärung zu fodern, und allen Umständen nach vernünftiger Weise voraussetzen darf, der Aussagende wolle und werde sich wahrhaft erklären. Wer sich dann gleichwohl falsch erklärt und wohl gar ein Vergnügen an solchen Erklärungen findet, der heißt mit Recht ein Lügner (mendax), ein Betrüger aber (fallax, falsarius), wenn er dadurch Anderen zu schaden oder sie zu bevortheilen sucht. Durch Lug und Trug entehrt also der Mensch nicht nur sich selbst, sondern er verletzt auch die Achtung, die er Anderen schuldig. Versteht man nun unter Nothlügen solche, wodurch sich jemand aus einer Verlegenheit zu ziehen sucht, und unter Scherzlügen solche, wodurch sich jemand einen Spaß mit Anderen macht, so ist offenbar, daß weder die eine noch die andere von der Vernunft gebilligt werden kann. Was aber die Betheuerung der Wahrheit (asseveratio), d. h. die Bekräftigung einer Aussage als einer wahren durch gewisse Versicherungsformeln, und insonderheit den Schwur oder Eid (juramentum, jusjurandum), d. h. die mit feyerlicher Berufung auf Gott (oder was überhaupt dem Menschen das Höchste) verknüpfte Betheuerung der Wahrheit betrifft, so ist dieß eigentlich in den Augen der Vernunft etwas Überflüssiges, und,

wieferne man sich außerdem nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet hielte, sogar etwas Unsittliches. Daher sagt der Heilige des Evangeliums in dieser Beziehung mit Recht: „Eure Rede sey ja ja, nein nein! was darüber ist, das ist vom Übel." Wenn indessen der Staat dergleichen Betheuerungen bey wichtigen Angelegenheiten zur Schärfung des Gewissens der Aussagenden ausdrücklich fodert, so ist nicht abzusehen, warum ein gewissenhafter Mann sich scheuen sollte, seiner Erklärung noch die ausdrückliche und feyerliche Versicherung beyzufügen, daß seine Erklärung wahr sey, und daß er sich zu einer solchen auch um Gottes willen oder aus Achtung gegen das Höchste, was er nur kennt und verehrt, verpflichtet halte. Wer aber auch dann noch lügen kann, dessen sittliches Gefühl ist gleichsam für erstorben zu achten. Und darum hat man mit Recht zu allen Zeiten den Meineid (perjurium) als ein Zeichen der tiefsten Verworfenheit mit Abscheu betrachtet.

§. 51.

Unter den äußeren Verhältnissen, wodurch die Pflichten des Menschen gegen Andere besonders modificirt werden können, ist zuvörderst das Verhältniß der Freundschaft zu beachten. Die Freundschaft (amicitia) ist nähmlich eine auf einen höheren Grad des gegenseitigen Wohlwollens gegründete Verknüpfung zweyer Individuen zur gemeinsamen Beförderung ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit. Wieferne jener höhere Grad des Wohlwollens etwas Unbestimmbares und Unwillkührliches ist, kann die Freundschaft selbst nicht

als Pflicht gebothen seyn; wiefern aber das Wohlwollen in diesem Verhältnisse ein ganz persönliches ist, darf es nicht in ausschließliche und unbedingte Beförderung der Zwecke Eines Menschen ausarten. Echte Freundschaft entwickelt sich daher bloß in tugendhaften Gemüthern; in solchen aber bildet sie sich selbst zur Tugend aus.

Anmerkung 1.

Ungeachtet jeder, der einen Freund hat, fühlt, was Freundschaft sey, so ist es doch schwer, den Begriff derselben zu bestimmen, da man im gemeinen Leben eine Menge von Menschen Freunde nennt, die in gar keinem näheren Verhältnisse zu einander stehen, und da man unter einem Menschenfreunde auch denjenigen versteht, der die Menschen überhaupt liebt, ohne in dieser Liebe Einen dem Anderen vorzuziehen. Aristoteles, der in seiner Ethik sehr weitläuftig von diesem Verhältnisse handelt, indem er zwey ganze Bücher (das 8. und 9.) also den fünften Theil jener Schrift einzig der Freundschaft gewidmet, sagt, die Freundschaft sey ein Wohlwollen, das sich wechselseitig erweist und beyden Theilen bekannt ist (ευνοια εν αντιπεπονθοσι μη λανθανουσα). Das letzte Merkmahl versteht sich wohl von selbst; auch wird der Fall nicht leicht vorkommen, daß zwey Personen einander wechselseitig Wohlwollen erweisen, ohne Kenntniß davon zu haben; wäre aber dieß der Fall, so könnte man sie allerdings nicht Freunde nennen; sie wären nur unbekannte Wohlthäter von einander. Die Gegenseitigkeit des Wohlwollens ist eben so nothwendig zur Freundschaft; denn wenn Einer den Anderen liebte, dieser aber jenen haßte oder ganz gleichgültig behan-

delte, so könnte man sie auch nicht Freunde nennen. Was aber das Wohlwollen (ευνοια, benivolentia) betrifft, so ist wohl nicht jeder, auch der niedrigste, Grad desselben hinreichend zur Freundschaft. Es gehört unstreitig eine besondere Zuneigung dazu, die sich auf Individualität gründet, also ein höherer Grad des Wohlwollens, als gewöhnlich unter Menschen statt findet, wenn sie auch sonst mit einander umgehen. Die Höhe dieses Grades (die Intension des gegenseitigen Wohlwollens) läßt sich aber gar nicht bestimmen. Daher kann die Freundschaft bald mehr bald weniger innig und vertraut seyn, und eben darum kann sie sich auch bald auf mehr bald auf weniger Personen erstrecken. Was sie aber an Ausbreitung gewinnt, verliert sie an Stärke, und der Allerweltsfreund ist gewöhnlich Niemandes Freund. *) Darum findet die ganz intime Freundschaft, wo beyde Theile Ein Herz und Eine Seele sind, nur zwischen zwey Personen statt und macht dann eben so eifersüchtig als die Geschlechtsliebe, weil sie auf den ausschließlichen Besitz des Freundes gerichtet ist. Solche Freundschaften sind aber auch höchst seltene Erscheinungen. **)

*) Der Ausspruch des Stagiriten: ᾧ φιλοι, ουδεις φιλος (wer viele Freunde hat, hat keinen Freund) ist richtiger, als der aus Mißverstand daraus gebildete: ω φιλοι, ουδεις φιλος (meine Freunde, es gibt keinen Freund).

**) Schön und treffend sagt Garve in den Anmerkungen zu Cicero's Pflichten: „Einen Freund im genauesten Verstande zu haben, das ist ein solches Glück, welches wenig Menschen besitzen; wenig auch nur begehren, weil sie auch nicht einmahl einen Begriff davon haben. Eine Anzahl von Freunden der gewöhnlichen Art — ich meine solche, die von uns gut den-

Anmerkung 2.

Daß die Freundschaft nicht als Pflicht gebothen seyn könne, erhellet schon aus dem Bisherigen. Sie muß sich von selbst machen, und macht sich auch von selbst, sobald sich Menschen zusammen finden, die zur Freundschaft für einander passen. Dieß ist aber Sache des Zufalls und kann daher nicht gebothen werden. Auch gibt es Menschen, denen es von Natur an Innigkeit des Gefühles fehlt,

---

ken, mit uns gern umgehen, mitleidig gegen uns sind, wenn wir leiden, zuweilen unseren Rath einhohlen oder uns den ihrigen geben — diese kann jedermann bey einer vernünftigen Aufführung hoffen; der Besitz solcher ist schlechterdings zur Glückseligkeit nothwendig; nur wenige sind derselben beraubt. Aber ein Freund, auf welchen die bekannten philosophischen und poetischen Schilderungen dieser Verbindung passen, ein Freund, wie nach dem Cicero, Lälius für den Scipio war, oder wie Montaigne seinen De la Barthie beschreibt; ein anderes Selbst, dem wir nicht nur alle unsere Angelegenheiten, sondern auch unsere Gedanken und Wünsche anvertrauen, und von dem wir ein gleich unumschränktes Vertrauen genießen, dessen Umgang uns im Vergnügen, bey Geschäften, im Unglücke gleich lieb und eben so nothwendig ist, als ihm unter allen diesen Umständen der unsrige — Millionen Menschen sterben, ohne einen solchen Freund gesehen zu haben, und viele Tausende sind ganz glücklich ohne den Besitz desselben." — Übrigens gilt der bekannte Ausspruch Amicorum omnia communia, nur von diesen höchst innigen und vertrauten Freundschaften, und selbst von diesen nicht unbeschränkt. Denn es gibt Dinge, die man mit keinem Freunde gemein haben kann und darf, wie Weiber und Kinder, und das, was uns von Andern ausschließlich anvertraut worden.

ohne darum schlechte Menschen zu seyn. Sie können sich daher jenes höhere, zur Freundschaft nöthige, Wohlwollen nicht geben, da es nicht in ihrer Macht und Willkühr steht. Besonders ist man im Alter, wo das Gefühl kälter und das Vertrauen zu Anderen wegen mancher bitteren, im Umgange mit Anderen gemachten, Erfahrungen schwächer ist, zur Freundschaft weniger geschickt, als in der Jugend, wo die meisten Freundschaften geknüpft werden. Man kann also bloß sagen, es sey Pflicht, eine schon angeknüpfte Freundschaft zu cultiviren, d. h. sie so lange fortzusetzen und zu erhöhen, als es die Natur und die Sittlichkeit erlaubt. Denn mit einem lasterhaft gewordenen Freunde auch dann, wenn unsere Bemühung, ihn auf den Weg zur Tugend zurück zu führen, mißlungen, in Innigkeit und Vertraulichkeit fortzuleben, könnte selbst der eigenen Tugend gefährlich werden. Ob es dann besser sey, die Freundschaft schnell abzubrechen oder allmählig erkalten zu lassen, läßt sich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern kommt auf Umstände und Persönlichkeiten an. — Daß also Gleichheit in dieser Hinsicht zur Freundschaft nöthig sey, ist gewiß; aber in Ansehung des Alters, der Lebensart, des Standes, des Vermögens und anderer äußeren Umstände ist Gleichheit nicht einmahl durchaus möglich, geschweige nothwendig. Indessen dürfen die Verschiedenheiten in dieser Hinsicht auch nicht zu groß seyn, weil Innigkeit und Vertraulichkeit dadurch geschwächt werden können *). — Wie sehr man aber auch je-

*) Deßwegen haben Könige so selten einen wahren Freund, wenn sie auch an sich der Freundschaft fähig sind, so stehen sie an Geburt, Macht, Ansehen und

mandes Freund sey, so würde die Freundschaft allen sittlichen Werth verlieren, wenn man durch die Liebe zu seinem Freunde sich bestimmen lassen wollte, dessen Zwecke ausschließlich und unbedingt zu befördern. Die Freundesliebe wäre dann bloß pathologisch und könnte uns leicht zu unsittlichen Handlungen, zur Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Andere verleiten (§. 46. Anm. 1.). Die Freundesliebe darf also der allgemeinen oder practischen Menschenliebe in keinem Falle Abbruch thun.

Anmerkung 3.

Gibt es mehrere Arten der Freundschaft? — Aristoteles (Eth. VIII. 3. 4) unterscheidet drey Arten, nähmlich Freundschaften des Vergnügens (δια το ἡδυ) des Nutzens (δια το χρησιμον) und der Tugend (δια το αγαθον). Er gesteht aber selbst, daß die beyden ersten Arten nicht echt seyen, weil man dann nicht eigentlich den Freund, sondern sich selbst liebe, jenen also nur in so fern, als man Vergnügen oder Nutzen von ihm habe. Darum seyen auch solche Freundschaften nicht dauerhaft, indem das Vergnügen oder der Nutzen, den wir von gewissen Personen erwarten, etwas Zufälliges und Veränderliches sey. Die einzige echte oder vollkommene Freundschaft sey demnach die Freundschaft der Guten, die sich um der Tugend willen, der sie auf gleiche Weise ergeben,

Besitz so hoch über Anderen, daß diese kein rechtes Zutrauen zu ihnen fassen können: und sie selbst mißtrauen auch leicht Anderen, weil sie glauben, man suche ihre Freundschaft nur aus Eitelkeit oder Eigennutz. Jahrtausende vergehen daher, ehe sich ein Heinrich und ein Sully zusammen finden.

lieben. *) Diese Freundschaft schließt auch die beyden ersten Arten gewisser Maßen ein. Denn sie gewährt eben sowohl Vergnügen als Nutzen. Unter dieser Bedingung wird auch die Freundesliebe nie der allgemeinen Menschenliebe Abbruch thun, nie den Freund um des Freundes willen zu ungerechten und lieblosen Handlungen gegen einen Dritten verleiten, weil ein (wahrhaft) *guter Freund* dergleichen nicht billigen, geschweige denn fodern kann. In so fern ist also die Freundschaft nur einartig, wiewohl sie in verschiedenen Individuen nach Maßgabe ihres anderweiten Charakters auch selbst einen verschiedenen Charakter annehmen kann. Wo aber nur die Liebe zum Guten der Liebe zum Freunde als Grundlage dient, da kann man auch, wie der Stagirit, mit Recht sagen: φιλια εϛιν αρετη τις η μετ' αρετης c. 1.

§. 52.

Der Freundschaft steht entgegen die *Feindschaft* (inimicitia). Dieses Verhältniß, vermöge dessen jemand einem Anderen in einem solchen Grade übel will, daß er dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit auf alle mögliche Weise zu stören sucht, kann bey tugendhaften Gemüthern nur einseitig seyn. Der Tugendhafte ist also Niemandes Feind; hat er aber Feinde, so wird er ihnen nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern bloß, wenn er sie nicht durch *Großmuth* und *Ver-*

---

*) Τελεια εϛιν ἡ των αγαθων φιλια και κατ' αρετην ὁμοιων· ὁυτοι γαρ τ' αγαθα ὁμοιως αλληλοις βουλονται, ἡ αγαθοι. c. 4.

söhnlichkeit gewinnen kann, dergestalt zu widerstehen suchen, daß sie ihre bösen Absichten gegen ihn nicht auszuführen vermögen. Feindesliebe aber kann nur in so ferne Pflicht seyn, als sie unter dem Gebothe der allgemeinen oder practischen Menschenliebe mit begriffen ist.

Anmerkung.

Freundschaft ruht auf Wohlwollen, Zuneigung, Liebe; Feindschaft auf Übelwollen, Abneigung, Haß. Da diese Gesinnungen mit einer sittlich-guten Denkart nicht verträglich sind, so kann die active Feindschaft, d. h. das feindselig Gesinntseyn und Handeln gegen Andere nicht auf Seiten dessen statt finden, der bereits einen tugendhaften Charakter in sich gebildet hat; wohl aber die passive Feindschaft, d. h. das feindselig Gesinntseyn und Handeln Anderer gegen uns. Denn der Böse oder Lasterhafte ist gewisser Maßen ein natürlicher Feind des Guten oder Tugendhaften. Kommen daher beyde in genauere Lebensverhältnisse, so kann es nicht fehlen, daß der Erste den letzten wirklich anfeinde, d. h. dessen Vollkommenheit oder Glückseligkeit zu stören suche. Soll nun der Tugendhafte ein Gleiches thun? Dann würde ja seinerseits active Feindschaft statt finden. Vielmehr wird sein Streben dahin gerichtet seyn müssen, auch seiner passiven Feindschaft oder was eben so viel heißt, des Gegners activer Feindschaft ein Ende zu machen. Dieß kann er nun zuvörderst durch Großmuth (magnanimitas), indem er solche Beleidigungen, die keinen Widerstand fodern,

verzeiht und bey sich darbiethender Gelegenheit auch dem Feinde Gutes erzeigt. Denn wenn der Feind nicht ein ganz schlechtes Gemüth hat, so wird er sich seiner Feindschaft bald schämen lernen und nicht zugeben, daß der von ihm Befeindete durch ihm zugefügte Wohlthaten feurige Kohlen auf sein Haupt sammle. Geht nun der Feind in sich und sucht er sich dem Befeindeten zu nähern, so ist es Pflicht auch Versöhnlichkeit (placabilitas) zu zeigen, und zwar um so mehr, wenn sich bey genauerer Prüfung unseres eigenen Verhaltens zeigen sollte, daß wir den Anderen zuerst gereitzt oder die Veranlassung zur Feindschaft gegeben. Denn alsdann sollten wir auch zuerst die Hand zur Aussöhnung biethen. *) Beharret aber der Andere in seiner Feindschaft, und äußert er sie in solchen Thätlichkeiten, welche auf unser Wohl und Wehe wesentlichen Einfluß haben, so bleibt freylich nichts übrig, als dem Feinde dergestalt zu widerstehen, daß seine bösen Anschläge möglichst vereitelt werden. Denn das geduldige Ertragen aller möglichen, auch der gröbsten und thätlichsten, Beleidigungen kann von der Vernunft nicht gefodert werden, weil dadurch alle Selbstpflicht aufgehoben würde. Nur darf der Widerstand nicht die Gestalt der Rache annehmen, weil Rachsucht unedel ist (§. 44. Anm. 2). Eben so wenig kann die Vernunft fodern, daß man den Feind auf gleiche Weise liebe als den Freund. Denn

---

*) Ob dieß immer geschehen solle, ist eine schwierige Frage. Sollte es nicht Umstände geben können, wo man befugt ist zu fodern, daß der andere den ersten Schritt thue, wenn man gar keine Veranlassung zu Feindschaft gegeben?

dieß widerstrebt der Natur. Die Vernunft kann also bloß fodern, daß man in dem Feinde immerfort den Menschen achte, also auch die allgemeinen Menschenpflichten gegen ihn erfülle, was eben so viel heißt, als daß man ihn practisch liebe (§. 35 und 46.). Diese practische Liebe schließt aber allerdings den wirklichen Haß aus. Denn haßen soll man nur das Laster selbst, aber nicht den Unglücklichen, der, wenn auch durch eigene Schuld, damit behaftet ist. Wenn also auch der Lasterhafte in ein feindseliges Verhältniß zum Tugendhaften tritt, so wird ihn dieser nicht hassen, sondern vielmehr bedauern und, wo möglich, auf den Weg zur Tugend zurück zu führen suchen, also stets in ihm den Menschen achten. Darum kann die Moral auch den von einigen neueren politischen Schriftstellern gepredigten Nationalhaß nicht billigen, und zwar um so weniger, da eine Nation doch nicht aus lauter lasterhaften Individuen besteht. Tritt aber ein Volk in ein feindseliges Verhältniß gegen das andere, so ist kräftiger Widerstand gar wohl vereinbar mit Achtung gegen den Feind und mit schonender Behandlung desselben, wenn er in unsere Gewalt fällt. Denn hier ist nicht einmahl das Individuum der eigentliche Feind, sondern nur das Ganze, dem jenes angehört. Um so mehr ist es Pflicht, das Individuum, wiefern es nicht oder nicht mehr zum feindseligen Ganzen gehört, menschlich zu behandeln. Daher gebiethet die Moral, auch im Kriege sowohl gegen die Unbewaffneten als gegen die Bewaffneten, wenn sie gefangen oder verwundet, alle Pflichten der allgemeinen Menschenliebe auf das Gewissenhafteste zu erfüllen. Nur so wird der Krieg ein menschlicher Kampf,

und nur unter dieser Bedingung kann ihn die Vernunft als das äußerste Nothmittel zum Schutze des Rechtes zulassen (I. §. 95 und 96).

§. 53.

Hiernächst sind die besonderen gesellschaftlichen Verhältnisse bey Bestimmung unserer Pflichten gegen Andere zu berücksichtigen, woraus die eigentlichen Gesellschaftspflichten (officia socialia) hervorgehen. Die demselben zum Grunde liegende Maxime ist, das gemeine Beste oder den Gesammtzweck einer Gesellschaft, deren Glied man ist, selbst mit Aufopferung von Seiten seiner Privatzwecke, jedoch mit steter Rücksicht auf die allgemeinen Vorschriften der Sittlichkeit zu befördern. Diese Maxime, wieferne sie die Glieder einer Gesellschaft bey ihrer Thätigkeit wirklich beseelt, heißt der Gemeingeist (esprit de corps, public spirit), welcher also nur dann einen sittlichen Werth hat, wenn sowohl die Zwecke der Gesellschaft als auch die Mittel zu deren Erreichung gut sind.

Anmerkung.

Von den allgemeinen Geselligkeits-Verhältnissen, worauf sich die Gemeinschafts-Pflichten überhaupt beziehen, unterscheiden sich die besonderen Gesellschafts-Verhältnisse dadurch, daß diese voraussetzen bestimmte Verbindungen des Menschen zu gewissen Zwecken, jene nicht. Da man indessen auch alle Pflichten gegen andere zuweilen So-

cialpflichten nennt, so muß man die weitere und engere Bedeutung dieses Ausdrucks unterscheiden. Hier nehmen wir ihn in der letzten, und verstehen also unter Socialpflichten diejenigen Gemeinschaftspflichten, welche sich auf die Glieder bestimmter Gesellschaften beziehen. Da solche Gesellschaften gewisse Zwecke durch gewisse Mittel zu erreichen streben, so ist die allgemeinste Pflicht für die Glieder derselben, daß sie eben jene Zwecke zu den ihrigen machen und durch die vorgeschriebenen Mittel gemeinschaftlich zu befördern suchen. Wenn nun die anderweiten Privatzwecke der einzelnen Glieder mit jenen Zwecken der ganzen Gesellschaft in einen Widerstreit geriethen, so daß beyde zugleich nicht erreicht werden könnten, so würden diese allerdings vorgehen nach einem bereits oben aufgestellten Grundsatze (§. 25. Anm. 2. Nr. 3.) Es wird aber dabey natürlich vorausgesetzt, daß die Zwecke der Gesellschaft sowohl als die darauf bezüglichen Mittel an sich gut seyen. Denn sonst würde die Vernunft nicht einmahl das Daseyn einer solchen Gesellschaft billigen können. Dadurch unterscheidet sich nun auch der echte Gemeingeist von dem unechten. Dieser fragt nähmlich gar nicht nach der Güte der Zwecke und Mittel und ist daher oft nichts anderes als ein versteckter Egoismus. Von der Art war der Gemeingeist der Jesuiten, wie aller Kasten- und Sectengeist. Denn dieser ist immer nur darauf gerichtet, die eigene Kaste oder Secte herrschend zu machen, um mittelst derselben über Andere zu herrschen. — Unter allen besonderen Gesellschaften aber werden wir hier bloß zwey in Erwägung ziehen, die häusliche und die bürgerliche, als die in ethischer Hinsicht wichtigsten. Denn die kirchliche Gesellschaft als eine

moralisch-religiöse kommt erst in der Religionsphilosophie in nähere Betrachtung. Bey jenen aber setzen wir alles dasjenige als schon anerkannt voraus, was darüber in der Rechtslehre aus dem juridischen Standpuncte gesagt worden.

§. 54.

In Bezug auf die häusliche Gesellschaft ist es

1) Pflicht der Gatten gegen einander, sich in allen Fällen diejenige Achtung, Liebe und Treue zu erweisen, ohne welche die Zwecke der ehelichen Verbindung gar nicht erreichbar sind;

2) Pflicht der Aeltern gegen die Kinder, für die körperliche und geistige Bildung derselben nach Kräften zu sorgen, und der Kinder gegen die Aeltern, diesen während der Erziehung liebevolle Folgsamkeit und nach derselben achtungsvolle Dankbarkeit zu beweisen;

3) Pflicht der Herrschaft gegen die Dienerschaft, Billigkeit und Nachsicht, und der Dienerschaft gegen die Herrschaft, Gehorsam und Treue, beyder aber gegen einander, verhältnißmäßige Erkenntlichkeit zu zeigen. — Ueberhaupt aber ist es

4) Pflicht aller Familienglieder, das Beste der ganzen Familie auf jede erlaubte Art zu fördern, woraus sich auch die Pflichten der Verwandten gegen einander ergeben.

Anmerkung 1.

Das eheliche Verhältniß ruht ganz und gar auf wechselseitiger Achtung und Liebe, so daß es die Vernunft schon nicht billigen kann, wenn jemand, ohne diese Gefühle mit dem Anderen zu theilen, sich in eine solche Verbindung einläßt, wie dieß bey bloßen Convenienz- oder Geldheirathen der Fall ist. Wenn aber jemand einmahl in einer solchen Verbindung sich befindet, so ist es eben sowohl Pflicht, jene Gefühle in sich möglichst zu erwecken und zu beleben, als sich zu einem würdigen Gegenstande derselben von der anderen Seite zu machen. Da die Liebe hier ursprünglich Geschlechtsliebe, also durchaus pathologisch ist, so muß eben die Achtung hinzu treten, um jene zu veredeln und zur Freundesliebe zu erheben. Wenn nun Ehegatten sich als Freunde lieben, so wird eben dadurch ihre Liebe dauerhaft oder beständig, da sie sonst als bloße Geschlechtsliebe sehr bald (nach den sogenannten Flitterwochen oder Honigmonden) erkalten müßte. Auch werden sie unter jener Voraussetzung im Geschlechtsgenusse von selbst mäßig und keusch seyn, um die Achtung gegen einander zu erhalten, und überhaupt die Begattung nicht bloß aus dem sinnlichen und natürlichen, sondern auch aus dem sittlichen und symbolischen Gesichtspuncte betrachten, nähmlich als Zeichen der innigsten Vereinigung zweyer Personen zu einer; in welcher Beziehung dann auch die Wiederhohlung jener Handlung ohne Rücksicht auf den physischen Zweck, jedoch ohne Vereitelung oder Störung desselben, erlaubt ist. Die Pflicht der ehelichen Treue aber folgt hieraus von selbst, wiewohl die Untreue in physischer Hinsicht, d. h. die Befriedigung des Geschlechtstriebes durch einen anderen Gegenstand als

den Gatten oder der juridische Ehebruch schon von Rechtswegen verbothen ist und daher den Ehevertrag selbst vernichtet (I. §. 110. Anm. 1. Nr. 2.). Die Tugendlehre geht aber hierin weiter. Sie muß es schon für moralische Untreue oder ethischen Ehebruch erklären, wenn der eine Gatte dem anderen sein Herz entzieht und es einem Dritten als einem noch geliebteren Gegenstande zuwendet. Daher sind die sogenannten Hausfreunde, wenn sie auch nicht zur physischen Untreue verleiten, doch gewöhnlich Verführer zur moralischen; und für den edler denkenden Gatten hat die physische Treue nicht einmahl Werth ohne die moralische. Gattinnen also, welche über ihr Herz wachen wollen, werden keine anderen Hausfreunde dulden, als solche, die wahrhafte Freunde ihres Gatten sind. Wie sich aber Gatten zu verhalten haben, wenn die Ehe wirklich gebrochen oder doch starker Verdacht in dieser Hinsicht vorhanden, läßt sich im Allgemeinen gar nicht bestimmen, sondern ist Sache der sittlichen Klugheit. Die Frauen dürfen hierin nachsichtiger seyn als die Männer, weil ihre Ehre und ihr Ansehen durch Untreue des Mannes weniger gefährdet wird, und weil sie, wenn sie deßhalb auf Scheidung dringen, sich dem entehrenden Verdacht aussetzen, sie könnten den verminderten Geschlechtsgenuß nicht ertragen. Das Ignoriren ist also gewöhnlich die beste Parthie, so sie ergreifen können, besonders wenn ihre Ehe mit Kindern gesegnet ist, auf welche die Trennung nachtheilig einwirken könnte, und wenn es der Mann sonst nicht an der gebührenden Achtung fehlen läßt. Auch wird ein nicht ganz verdorbener Mann durch ein solches Benehmen am leichtesten zu seiner Pflicht zurück

geführt. Und die Zurückführung eines Verirrten auf die Bahn der Tugend ist immer ein Preis, um den es sich schon der Mühe lohnt, einiges Unrecht erduldet zu haben. Wenigstens ist dieß hier besser, als selbst Unrecht thun.

Anmerkung 2.

Die Pflicht der Kindererziehung ist eine der heiligsten für die Ältern, weil alle Veredlung des Menschengeschlechts von der Erziehung ausgehen muß. Es beginnt aber diese schon beym Embryo, der, wenn auch nicht im juridischen, doch im moralischen Sinne ein Mensch ist, nähmlich ein werdender oder im Schoße der Mutter sich unbewußt bildender (I. §. 101. Anm). Es ist also vornähmlich Pflicht der Mutter, durch ein vernünftiges Benehmen während der Schwangerschaft für die Erhaltung und Ausbildung ihrer Leibesfrucht zu sorgen, aber auch Pflicht des Vaters, in dieser Hinsicht nichts zu thun, was die Frucht gefährden könnte, mithin sich des Beyschlafes wenigstens in der späteren Periode der Schwangerschaft, wo das Leben der Frucht schon im höheren Grade thätig ist, zu enthalten *). Während der Geburt ist es zwar einerseits Pflicht, der Natur die gehörige Zeit zur Entbindung zu lassen, aber auch anderer=

*) Daß durch den Beyschlaf in jener Periode, wo die Schwangerschaft nun ganz entschieden ist, dem Embryo eine wollüstige Disposition mitgetheilt werde, ist zwar nicht erweißlich, aber doch möglich. Dagegen leidet es wohl keinen Zweifel, daß die fortwährende Erregung der weiblichen Geschlechtstheile zu einer neuen Befruchtung das Erzeugniß der früheren in seiner naturgemäßen Ausbildung störe. Darum unterdrückt auch die Natur bey den vernunftlosen Thieren den Begattungstrieb nach der Befruchtung.

seits da, wo die Kunst der Natur zu Hülfe kommen muß, die Anwendung jener nicht zu versäumen, oder gar, sey es aus übelverstandener Schaam oder aus Furcht vor einer schmerzhaften Operation, zu verweigern *). Nach der Geburt hebt die eigentliche Erziehung an, und zwar zunächst die körperliche, dann die geistige. Hier schließt sich nun die Pädagogik an die Ethik an, oder diese muß auf jene verweisen, wenn Ältern vollständig wissen wollen, was sie als Erzieher ihrer Kinder thun und lassen sollen. Fühlen sie sich dazu nicht geschickt, so ist es freylich besser, wenn sie dieß Geschäft Anderen übertragen oder wenigstens verständige Gehülfen dazu annehmen. Daß es Pflicht der Ältern sey, ihre Kinder in die Schule zu schicken, läßt sich also auch nur insoferne behaupten, als das Haus nicht selbst Schule seyn und diese jenes in gewisser Hinsicht vertreten kann. — So lange nun die Kinder als Unmündige der älterlichen Gewalt unterworfen, ist der Wille der Ältern ihr einziges Gesetz, von dessen Befolgung sie sich nur dann und sofern entbinden dürften, wann und wiefern ihr eigenes Gewissen bereits so regsam wäre, daß sie eine von den Ältern gebothene Handlung für unsittlich halten müßten. Sind sie aber als Mündige von der älterlichen Gewalt frey, so werden sie wenigstens aus Dankbarkeit gegen die Ältern als ihre ersten und größten Wohlthäter auf deren Wunsch und Willen jede billige Rücksicht zu nehmen,

---

*) Ob die Mutter verpflichtet sey, sich selbst tödten zu lassen, wenn das Kind nicht anders lebendig zur Welt kommen kann, ist wohl eine hyperkasuistische Frage, auf die ich keine rechte Antwort weiß, weil ich mir den Fall nicht recht bestimmt denken kann.

die etwa bemerkten Schwachheiten und Fehler derselben mit Nachsicht zu beurtheilen, und der Hülflosigkeit ihres Alters sich mit sorgsamer Pflege anzunehmen haben. Denn wenn überhaupt das Alter von der nachreifenden Jugend zu ehren und zu unterstützen ist, so ist dieß um so mehr für Kinder Pflicht; und darum sind auch Kinder, die ihre Ältern im Alter beschimpften, mißhandelten oder darben ließen, von jeher mit Abscheu betrachtet worden *).

Anmerkung 3.

Das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienerschaft soll ebenfalls nicht bloß dem strengen Rechte gemäß bestimmt, sondern auch sittlich möglichst veredelt werden. Es ist also nicht genug, daß die Herrschaft ihrer Dienerschaft Lohn und Brod im bedungenen Maße darreiche, nicht zu viel von ihr fodere, sie nicht sclavisch behandle u. s. w., sondern sie soll auch den Dienst möglichst erleichtern, für Leben, Gesundheit, körperliche und geistige Wohlfahrt der Dienenden sorgen, Fehlende mild zurechtweisen und schonend bestrafen, treue und vieljährige Dienste großmüthig belohnen u. s. w. Die Dienerschaft aber soll auch den Dienst nicht nach bloßer

---

*) Wenn bey einigen wilden Völkern die Kinder ihre abgelebten Ältern zu tödten pflegen, so geschieht es nur, weil sie kein besseres Mittel kennen, die hülflosen Ältern vor den Qualen des Alters und dem Hungertode zu schützen. Der schnelle Tod erscheint dann den Ältern selbst als die letzte Wohlthat, die sie noch von den Händen ihrer Kinder empfangen können. Dagegen vergl. man, was die alten Gesetzgeber der Griechen in dieser Hinsicht verordneten, in Bendtsen's Abhandlung: Θρεπτρα Graecorum S. 63 ff. (In Münter's Miscellanea Hafniensia, B. 1. H. 1).

Schuldigkeit abmessen, sondern leisten so viel sie vermag, nicht störrig und widerspenstig seyn, sondern allen gerechten und billigen Foderungen der Herrschaft willig entsprechen, nicht bloß das Eigenthum, sondern auch die Ehre der Herrschaft und das Geheimniß der Familie als ihr eigenes bewahren u. s. w. Bey diesen Vorschriften wird jedoch vorausgesetzt, daß das Dienstverhältniß in sich selbst gerecht sey, mithin nicht auf bloßer Gewalt, sondern auf (ausdrücklichem oder stillschweigendem) Vertrage ruhe. Wo also Sclaverey oder Leibeigenschaft statt findet, da kann die Moral der Herrschaft nur gebiethen, das ungerechte Verhältniß sobald als möglich in ein gerechtes zu verwandeln, und der Dienerschaft nur rathen, ihr trauriges Loos so lange in Geduld zu ertragen, bis entweder die Großmuth der Herrschaft oder ein günstiges Geschick demselben ein Ende macht, damit nicht übel noch ärger werde (I. §. 116.) *).

Anmerkung 4.

Verwandte heißen auch Blutsfreunde zum Unterschiede von den Herzens- oder Gemuthsfreunden, wiewohl zwischen Verwandten oft gar keine Freundschaft statt findet. Leben sie in der Familie als Hausgenossen, so haben sie gleiche Pflicht mit allen Familiengliedern, nähmlich das Wohl der

---

*) Denen, welche behaupten, daß es Natursclaven gebe, auf welche Obiges nicht anwendbar wäre, hat schon Rousseau im Contrât social treffend geantwortet: „S'il y a des esclaves par nature, c'est parcequ'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués."

ganzen häuslichen Gesellschaft nach Kräften und nach dem ihnen angewiesenen Wirkungskreise zu besorgen. Leben sie außer der Familie, so sind sie eigentlich als Fremdlinge zu betrachten, die aber doch eben der Verwandtschaft wegen mit der Familie in einer näheren Verbindung stehen und vermöge derselben auch einen lebhafteren Antheil am Wohle der Familie nehmen, mithin es da, wo sie können, befördern sollen. Nur werden sie sich dabey aller unbefugten Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Hauses, wodurch so oft von Seiten der Verwandten das eheliche Verhältniß des Hausvaters und der Hausmutter getrübt, der Hausfriede gestört, die Kinder verzogen und die Dienstbothen verdorben werden, zu enthalten haben. Auch darf der die Verwandten beherrschende Gemeingeist, den man auch den Familiengeist nennt, nicht in Kastengeist, Nepotismus u. d. gl. ausarten (§. 53. Anm).

§. 55.

In Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft ist es Pflicht eines jeden Theilnehmers an derselben, er sey Staatsbürger im eigentlichen Sinne oder bloßer Staatsgenosse, Obrigkeit oder Unterthan, die Zwecke jener Gesellschaft dergestalt vor Augen zu haben, daß das Bürgerthum mit dem Menschenthum auf das Innigste verschmolzen werde. Dadurch wird die Menschenliebe zur Vaterlandsliebe (Patriotismus), die also als practische Liebe nichts anderes ist, als die in Bezug auf den Staat, dem man (durch Geburt oder Wahl) angehört, von der Vernunft gefoderte, mithin pflichtmä-

ßige Denkart und Handlungsweise. Achtung und daraus herfließender Gehorsam gegen die Gesetze des Staates und thätige Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt, folglich auch Bereitwilligkeit zur Vertheidigung des Vaterlandes gegen feindlichen Angriff, selbst mit Aufopferung des eigenen Lebens, sind also die Grundzüge im Charakter des wahren Patrioten.

Anmerkung.

Die Pflichten des Bürgers gegen seine Mitbürger und den Staat fallen eigentlich zusammen mit den Pflichten des Menschen gegen seine Nebenmenschen im Einzelnen und im Ganzen. Denn der Mensch kann vernünftiger Weise gar nicht anders mit Anderen zusammen leben wollen, als in einer solchen Gesellschaft, dergleichen der Staat ist, weil nur in ihr die Idee des Rechts so vollständig, als es überhaupt unter Menschen möglich, realisirt und die ganze Fülle dessen, was zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört, gegeben werden kann (I. §. 72). Also ist es auch Pflicht jedes guten Bürgers, nicht nur alles zu lassen, was den Staat gefährden kann (Aufruhr, Empörung, Meuterey, Verrath, Verschwörung u. d. gl.) sondern auch alles zu thun, was den Staat erhalten und blühend machen kann (Vertheidigung desselben gegen Feinde, Beförderung der Gewerbsamkeit und des Handels, Unterstützung der öffentlichen Bildungs- Sicherungs- und Wohlthätigkeitsanstalten, willige Zahlung der gesetzlichen Abgaben ohne betrügliche Verkürzung u. d. gl.). Alles dieß geschieht von selbst, wo das Herz von Vaterlandsliebe beseelt ist. Es gibt aber auch hier wie überall eine doppelte Liebe. Die pathologische

Vaterlandsliebe ist bloße Anhänglichkeit an den väterlichen Boden, d. h. das Land, wo man geboren und erzogen ist. Diese Anhänglichkeit ist natürlich, gleichsam instinctartig oder thierisch. Sie beseelt den Lappländer, Irokesen und Hottentotten so gut, als den Deutschen, den Engländer, den Franzosen u. s. w. Sie ist daher auch gar nicht tadelnswerth, muß aber auf vernünftige Grundsätze gebaut werden, wenn sie sittlichen Werth haben soll. Dann verwandelt sie sich in eine practische Vaterlandsliebe, d. h. in eine pflichtmäßige Denkart und Handlungsweise gegen den Staat, dem man angehört, unangesehen, ob man ihm durch Geburt oder durch Wahl angehöre. Es kann nähmlich gar wohl ohne irgend eine Pflichtverletzung geschehen, daß man den Staat, in welchem man geboren und erzogen, das erste oder ursprüngliche Vaterland, verlasse und einem anderen sich anschließe, z. B. wenn jener Staat uns nicht die nöthigen Subsistenzmittel oder einen unseren Kräften angemessenen Wirkungskreis darbiethet, wenn er uns um der Religion willen oder überhaupt wegen gewisser Meinungen bedrückt und verfolgt, den vollen Genuß des Bürgerrechts versagt u. s. w. Denn der Mensch ist ja keine Sache, die diesem oder jenem Lande gleich der Erdscholle angehörte, oder womit der Staat nach Belieben schalten und walten könnte. Das Menschenthum an sich steht höher als das Bürgerthum. Wo demnach jenes mit diesem nicht innig verbunden werden kann, wo jenes durch dieses in seinen wesentlichen Foderungen beeinträchtigt wird: da ist es sogar Pflicht, das Menschenthum, das Einige, was selbst die ursprüngliche Bedingung alles Bürgerthums ist, zu retten, und sich unter den verschiedenen Gestalten des Bürgerthums, die sich in der

Welt der Erscheinungen darbiethen, d. h. unter den mancherley Staaten um uns her denjenigen zu wählen, der den Foderungen des Menschenthums in uns mehr entspricht. Ein solches frey erwähltes Bürgerthum kann man dann wohl noch lieber gewinnen, als das angeborne. Die Liebe kann in Bezug auf das zweyte Vaterland noch inniger und stärker werden, als in Bezug auf das erste, indem das pathologische Gefühl wandelbar ist und nach und nach von einem Gegenstand auf den anderen übergehen kann, so daß man am Ende das zweyte Vaterland practisch und pathologisch zugleich liebt. Aber das Practische muß doch immer das Vorherrschende, die Regel und Richtschnur der patriotischen Denkart und Handlungsweise seyn. Denn sonst artet der Patriotismus nur allzuleicht in jenes unselige Streben aus, Macht, Ruhm und Wohl des eigenen Staates auf Unkosten aller übrigen zu befördern — ein ungerechter und liebloser Patriotismus, wie wir ihn oft nicht nur bey Griechen und Römern, sondern auch bey vielen gebildeten Völkern neuerer Zeit erblicken. Solcher Patriotismus mag manche glänzende That hervor bringen. Im Grunde ist er aber doch nur verkappter Egoismus und führt daher auch gewöhnlich die Völker an den Abgrund des Verderbens. Ein echter Patriot wird also freylich das Wohl seines Vaterlandes möglichst zu fördern suchen, aber nie durch widerrechtliche und grausame Mittel; er wird, wie einst Aristides zu den Atheniensern über ein von Themistokles vorgeschlagenes Mittel der Art, sagen: Das Mittel ist unserer nicht würdig, weil es nicht gut ist *).

*) Die Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen, so

§. 56.

Die Menschenliebe auf das ganze Menschengeslchecht bezogen heißt **Weltbürgersinn** (Cosmopolitismus). Dieser besteht also in einem unbeschränkten Gemeingeiste oder in dem Bestreben, Vollkommenheit und Glückseligkeit unter den Menschen aller Zeiten und Länder so weit zu verbreiten, als es die beschränkten Kräfte des Einzelnen nur immer gestatten mögen. Der echte Cosmopolit kann und soll daher eben so wohl ein wahrer Patriot, als ein würdiger Hausvater oder überhaupt ein guter Mensch seyn.

Anmerkung.

Wie sehr auch die Menschen durch Abstammung, Sprache, Sitte, Farbe, Wohnsitz, Verfassung, Religion, Cultur und eine unzählbare Menge von anderen Umständen und Verhältnissen von einander verschieden seyn mögen — immer sind sie doch Glieder einer und derselben großen Familie, Kinder eines und desselben himmlischen, wenn auch vielleicht nicht irdischen, Vaters. Sie sollen sich also auch als Brüder und Schwestern oder als Verwandte betrachten und behandeln, wenn sie auch weder den Grad ihrer Verwandtschaft bestimmen noch überhaupt historisch nachweisen können, daß sie wirklich durch gemeinschaftliche Abstammung von Einem Menschenpaare mit einander

---

wie der verschiedenen Stände in der Bürgergesellschaft gegen einander ergeben sich aus dem obigen so leicht von selbst, daß es überflüssig scheint, sie noch besonders darzustellen.

verwandt seyen. Hierin besteht nun eben die allgemeine Menschenliebe, welche aber bloß practisch ist, weil es nicht möglich, alle Menschen pathologisch zu lieben, da diese Liebe eine persönliche oder individuale Zuneigung ist, welche Bekanntschaft mit der Person und ein bestimmtes Verhältniß zu ihr voraussetzt. Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet bilden auch alle Völker zusammen genommen. Ein Volk und alle Staaten Einen Staat, dessen Gebieth (territorium) die ganze Erde ist. Diese ist also unser gemeinschaftliches Vaterland, unsere Welt. Jeder Mensch heißt daher ein Bürger dieses großen Staaten-Staates, ein Erden- oder Weltbürger (cosmopolita). W e l t b ü r g e r s i n n oder W e l t b ü r g e r g e i s t (cosmopolitismus) ist folglich nichts anderes als ein Gemeingeist, der sich nicht auf Ort und Zeit, auf diese oder jene gesellige Verbindung einzelner Menschen beschränkt, sondern das ganze Menschengeschlecht und auch dieses nicht bloß in der Gegenwart, sondern in seiner ganzen Zukunft befaßt, und sich eben darum auch für dessen Vergangenheit interessirt. Denn was ist unser Interesse für die Geschichte anders, als Theilnahme an den Schicksalen des großen Ganzen, welches wir unser Geschlecht nennen? — eine Theilnahme, die uns antreibt, nicht bloß in und mit der Gegenwart, sondern auch in und mit der Vergangenheit und Zukunft zu leben und so unser Daseyn idealisch gleichsam rückwärts und vorwärts durch die Unendlichkeit zu verbreiten. Nehmen wir nun das Wort Cosmopolitismus in diesem einzig wahren Sinne, so ist er nicht nur völlig tadellos, sondern auch sittlich nothwendig. Denn es soll

jeder von uns streben, menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit im möglich größten Umfange zu befördern, also nicht bloß in Bezug auf sich und die Seinigen, sondern auch in Bezug auf die, welche mit ihm dasselbe Dorf, dieselbe Stadt, dieselbe Provinz, dasselbe Land, denselben Welttheil, denselben Weltkörper bewohnen. Jede Gränze, die man hier stecken möchte, wäre doch nur willkührlich. Nur die Gränze kann hier gelten, welche die Natur selbst uns gesetzt hat, indem sie uns gerade diesen Weltkörper als unseren Wohnplatz und Wirkungskreis im großen Weltall anwies. Und ist es etwa nicht möglich, daß der einzelne Mensch ein Wohlthäter seines ganzen Geschlechts werde? Ist nicht jeder, der eine nützliche Entdeckung oder Erfindung macht und zur allgemeinen Bekanntschaft bringt, ein solcher Wohlthäter? Ist es nicht jeder, der für Wissenschaft und Kunst, Aufklärung und Bildung, Geschmack und Sitte, Recht und Tugend und Religion sein Leben hindurch wirkt? — Aber leidet nicht der Patriotismus durch den Cosmopolitismus? Mit demselben Rechte könnte man fragen: Leidet nicht der Domesticismus (der häusliche oder Familiensinn) durch den Patriotismus? Der echte Cosmopolit, wie er so eben beschrieben, erfüllt gewissenhaft jede seiner Pflichten in jedem seiner Lebensverhältnisse, und betrachtet sowohl das Haus als den Staat als diejenigen Plätze, von welchen aus er eben zunächst auf das Ganze wirken soll. Er ist also wesentlich verschieden von jenen Egoisten, die sich nirgend fixiren, an nichts anschließen wollen, damit sie, frey von allen geselligen Banden, überall ihrem Vergnügen ungehindert nachgehen kön-

nen, nach dem Grundsatze: Ubi bene, ibi patria *). Eben so verschieden ist er von jenen Schwärmern, die wie irrende Ritter (à la Don Quixote) in der Welt herumziehen und auf Abenteuer der Wohlthätigkeit ausgehen, eigentlich aber nur ihre eitle Persönlichkeit überall zur Schau herumtragen wollen. Endlich ist er auch wesentlich von jenen Allerweltsfreunden unterschieden, welche Moliere im Sinne hat, wenn er sagt: „L'ami du genre humain n'est point du tout mon fait." Es sollte nur heißen: L'ami de tout le monde. Denn Freund des Menschengeschlechts ist jeder wahre Menschen- und Gottesfreund, jeder Mensch von sittlich gutem, festem und edlem Charakter. Der Allerweltsfreund aber ist ein so charakterloses, selbstgefälliges, wankelmüthiges und nichtswürdiges Ding, daß man ihm viel zu viel Ehre erweist, wenn man ihn einen Menschenfreund nennt. Denn im Grunde meint er es nur mit sich selbst gut.

---

*) Dieser Satz ist falsch, weil er den Begriff des Vaterlandes nach dem bloßen Wohlseyn bestimmt. Aber auch der umgekehrte ist falsch: Ubi patria, ibi bene. Denn wen das Vaterland hungern oder durch die Inquisition foltern läßt, der kann doch nur mit sardonischem Lächeln ausrufen: Heu, quam bene mihi est!

Der angewandten Tugendlehre zweyter Abschnitt.

Angewandte ethische Methodenlehre.

§. 57.

Wiewohl die Anlagen des Menschen ursprünglich gut sind (§. 35. Anm. 3.), so zeigt sich doch, so weit unsere Erfahrung reicht, in allen Menschen, die von ihrer Freyheit Gebrauch zu machen im Stande sind, sowohl im rohen und vereinzelten, als im gebildeten und gesellschaftlichen Zustande, ein gewisser Hang zum Bösen (propensio ad malum), d. h. eine allgemeine Geneigtheit vom Sittengesetz abzuweichen, und sich Ausnahmen davon zu Gunsten der Neigungen zu erlauben.

Anmerkung 1.

Wenn das, was in der reinen Asketik oder ethischen Methodenlehre in Bezug auf sinnlich-vernünftige Wesen überhaupt gesagt worden, nunmehr näher auf den Menschen angewandt werden soll, so muß vor allen Dingen die Frage beantwortet werden: Wie verhält sich der Mensch, empirisch genommen, zum Sittengesetze? Ist er von Natur, d. h. so, wie er in der Sinnenwelt mit seiner freyen Thätigkeit erscheint, gut oder bös? Ist er geneigter, das Gesetz zu befolgen oder es zu übertreten? Wäre das Letzte der Fall, so würde man allerdings berechtigt oder vielmehr genöthigt seyn, dem Menschen einen Hang

zum Bösen beyzulegen, so zwar, daß dieser Hang als eine empirische, die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur, wenn auch nicht aufhebende, doch vermindernde und gleichsam entstellende Makel zu betrachten wäre. Um hier mit der nöthigen Vorsicht zu Werke zu gehen, muß zuvörderst bemerkt werden, daß sich jene Frage nicht mit Gewißheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit beantworten läßt. Denn wir befinden uns auf dem Felde der Empirie, wo nur durch Induction und Analogie bewiesen werden kann. Beyde Beweisarten aber geben nur einen bald höheren bald niederen Grad der Wahrscheinlichkeit (Th. Ph. I. §. 166—169). Betrachten wir nun die Menschen so, wie sie sich sowohl in der vergangenen (protensiven) als in der gegenwärtigen (extensiven) Erfahrung darbiethen, so zeigt sich ihre sittliche, d. h. freye und zurechnungsfähige Handlungsweise durchaus mit Sünde behaftet. Daher sprechen wir den Satz, daß alle Menschen sündigen, mit derselben Zuversicht aus, als den, daß sie alle sterben, indem die ganze Geschichte kein zuverläßiges, über allen Zweifel erhabenes Beyspiel vom Gegentheile aufzuweisen hat. Daß sie aber auch alle zum Sündigen geneigt seyen, muß man theils aus der Allgemeinheit des Sündigens selbst schließen, da wir es zu allen Zeiten und an allen Orten und in allen Zuständen (der Rohheit und der Cultur, der Isolirung und der Vereinigung zu solchen Gesellschaften, die doch auf Bändigung der Begierden und Veredlung des Menschen überhaupt hinarbeiten) antreffen, theils aber daraus, daß auch die besten Menschen eingestanden haben, wie oft und stark sie zur Sünde versucht wurden, wie schwer der Kampf mit ihren Neigungen war, und wie sie doch nicht immer als

Sieger aus diesem Kampfe hervor gingen. Daher die gleichsam sprichwörtlichen Redensarten: Video meliora proboque, deteriora sequor — Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. — Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach — Wollen hab' ich wohl, aber das Vollbringen fehlt mir u. s. w. Je aufrichtiger endlich jemand sich selbst prüft, desto williger wird er eingestehen, daß auch er keine Ausnahme von der Regel mache, daß auch bey ihm sich jener Hang zum Bösen finde, der sich in der sittlichen Handlungsweise der Menschen überall offenbart. Er offenbart sich aber freylich nicht bey Allen auf gleiche Weise und in demselben Grade. Bey Einigen offenbart er sich als eine Art von Gebrechlichkeit (fragilitas), d. h. als Schwäche in Befolgung genommener Maximen überhaupt, als Untreue gegen unsere Vorsätze in Ansehung einer gewissen Lebensordnung, unserer häuslichen Einrichtung, unseres Aufwandes, unseres Benehmens gegen Andere u. s. w. Bey Anderen als Unlauterkeit (impuritas), d. h. als Geneigtheit, das Gute nicht um seiner Güte, sondern um des damit verknüpften Vortheils willen zu thun, und eben so das Böse nicht um seiner Schändlichkeit, sondern um seiner Schädlichkeit willen zu lassen, und sich dabey doch einzubilden, daß man ein sittlich-guter Mensch, ein aufrichtiger Verehrer der Tugend sey. Bey noch Anderen endlich als Verdorbenheit oder Verkehrtheit (corruptio s. perversitas), d. h. als Geneigtheit, das Gute zu lassen und das Böse zu thun, wenn die Begirden uns dazu anreitzen. Hieraus erhellet zugleich, daß jener Hang zum Bösen mehr als bloße Sündfähigkeit, daß der eine wirkliche Sündhaftigkeit oder Bös-

artigkeit des menschlichen Herzens (vitiositas s. pravitas animi humani) sey. Denn die Vernunft gebiethet ja eben, daß man seinen Vorsätzen treu seyn und das Gute um sein selbst willen, mithin ohne alle Ausnahme thun solle, was auch die Begierden dagegen einwenden mögen. Die Vernunft muß also auch die Geneigtheit zum Gegentheile oder den Hang zum Bösen schon selbst als etwas Böses mißbilligen, wenn auch daraus keine anderweite böse Handlung hervorginge, um so mehr aber, wenn dieß der Fall wäre, wie er es denn wirklich ist.

Anmerkung 2.

Der Hang zum Bösen kann nicht als eine wirkliche Anlage zum Bösen betrachtet werden. Denn die Anlagen des Menschen sind ursprünglich gut, wie schon oben erwiesen worden. Wollte man nun neben diesen noch eine besondere Anlage zum Bösen setzen, so würde man einen positiven Gegensatz in der menschlichen Natur annehmen, einen Widerstreit in den Grundbestimmungen derselben, welcher die reale Möglichkeit einer solchen Natur eben so aufheben würde, wie ein Widerstreit in den wesentlichen Merkmahlen eines Begriffs die logische Möglichkeit desselben aufhebt (Th. Ph. I. §. 18.). Überdieß wäre dann weder der Hang zum Bösen noch irgend eine daraus hervorgehende böse That zurechnungsfähig; der Mensch wäre dann genöthigt, bisweilen zu sündigen; und selbst das Gute, was er darneben vollbrächte, erschiene mehr als ein glücklicher Zufall, denn als seine That. Der Hang zum Bösen muß also als eine solche Modification der menschlichen Natur betrachtet werden, die wegfallen könnte und sollte. Weil sie aber doch bey allen Menschen, soweit man nach der Erfahrung darüber urtheilen kann, angetroffen wird,

so scheint sie allerdings zum empirischen Charakter der Menschengattung, wie sie nun einmahl ist, zu gehören. Deßwegen betrachtet man auch jenen Hang als etwas Natürliches, oder sagt, der Mensch sey von Natur böse, ungeachtet die Natur als solche nicht Schuld an unserem sittlichen Verderben seyn kann, weil es dann gar kein Verderben dieser Art (nähmlich ein moralisches) geben würde. Da also alles Sittliche, es heiße gut oder bös, als hervorgehend aus der Freyheit des Willens gedacht werden muß, so muß auch der in jedem von uns befindliche Hang zum Bösen seinen Grund in irgend einem Willensacte haben. Weil aber der Hang zum Bösen sich schon äußert, sobald der Mensch nur anfängt, Spuren einer freyen Thätigkeit in seinem Thun und Lassen zu zeigen; weil er sich schon in dem Streben der Kinder nach dem Verbothenen, in ihrer Widerspenstigkeit, ihrem Eigensinne, ihrem Trotze, ihrer Gewaltthätigkeit gegen einander, selbst in ihren Spielen offenbart *): so läßt sich freylich kein bestimmter

*) Kinder pflegen theils mit leblosen Dingen theils mit Thieren, theils mit einander zu spielen. In Bezug auf die ersten zeigen sie eine gewisse Zerstörungslust, die man allenfalls aus einem noch nicht geregelten Thätigkeitstriebe ableiten kann. Wenn sie aber mit Thieren spielen, so martern und quälen sie dieselben gewöhnlich auf eine Weise, daß man wohl sieht, es mache ihnen Vergnügen; das Thier mit welchem sie anfangs nur spielten, sich nach und nach ganz zu unterwerfen, es nach bloßer Laune zu behandeln und endlich gar zu peinigen, wenn sie auch von dieser Pein noch keinen bestimmten Begriff haben und den Grad derselben nicht beurtheilen können. Die Spiele der Kinder mit einander endlich arten gewöhnlich, wenn sie längere Zeit dauern, in Neckereyen,

oder erscheinender Willensact als Grund des Hanges zum Bösen nachweisen, sondern es muß dieser Grund in das Gebieth des Intelligibeln fallen. Wir sagen also: Der Hang zum Bösen ist ein subjectiver Bestimmungsgrund zur Unsittlichkeit, der jeder erscheinenden bösen That vorausgeht, der aber, weil er nicht daseyn soll, selbst etwas Unsittliches oder Böses ist, und daher seinen Grund auch in der Freyheit, jedoch in einem bloß intelligibeln Willensacte haben muß, welcher eben darum auf keinen bestimmten Zeitpunct beziehbar ist, sondern sich in jenes dunkle Gebieth des menschlichen Daseyns verliert, wo der Mensch anfängt, sich als ein zur Freyheit berufenes Wesen zu zeigen. Mit anderen Worten heißt dieß nun freylich eben so viel als: Der Ursprung des Hanges zum Bösen, so wie des Bösen überhaupt, ist für uns unerklärbar und unbegreiflich. Ihn aus der bloßen Eingeschränktheit der menschlichen Natur erklären, genügt nicht, da hieraus allenfalls die Sündfähigkeit, aber nicht die Sündhaftigkeit der Menschen begreiflich ist. Ihn aus (schlechter) Erziehung und (bösem) Beyspiel er-

---

Zänkereyen und Schlägereyen aus. Kurz wir finden in den Spielen der Kinderwelt fast alle Scenen, die wir in dem ernsteren Treiben der erwachsenen Menschenwelt antreffen, nur dort im verjüngten Maßstabe, weßhalb wir dort bloß Unart nennen, was hier Sünde, Laster oder Verbrechen heißt. Man kann also mit Recht sagen: Der Mensch ist böse von Jugend auf; und die hochgepriesene Unschuld der Kinderwelt dürfte sich beym Lichte besehen, wohl nur auf die Kinder beschränken, die noch in Windeln und Wiegen liegen oder überhaupt noch keine Spur von freyer Thätigkeit zeigen.

klären, heißt sich im Kreise drehen; denn die Erzieher und Beyspielgeber waren ja auch mit der Sünde behaftet. Ihn aus der Sinnlichkeit erklären, genügt wieder nicht, da diejenigen Moralisten, welche die Tugendlehre in eine Klugheitslehre verwandeln, nicht mit Unrecht behaupten, daß selbst die Sinnlichkeit bey der Tugend ihre Rechnung finde, wenn der Mensch seinen Vortheil gehörig verstehe. Setzt man aber ein solches Übergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft oder das höhere Geistesvermögen überhaupt, wodurch dieses gleichsam wider Willen zu unsittlichen Handlungen fortgerissen werde, so setzt man das zu Erklärende selbst als Erklärungsgrund und veranlaßt dadurch die neue Frage: Woher jenes unselige Übergewicht? Setzt man endlich als Erklärungsgrund eine allgemeine Verdorbenheit der menschlichen Vernunft, wie denn die Misologen aller Zeiten nicht unterlassen haben, die Vernunft hauptsächlich von dieser Seite anzuklagen und sie für die Quelle, wo nicht alles, so doch des moralischen Elends, unter welchem die Menschheit seufzet, auszugeben, so kehrt nicht nur die Frage zurück: Woher diese allgemeine Verdorbenheit der Vernunft? — sondern man raubt auch dem Menschen alle Hoffnung der Rettung. Denn diese mag nun kommen, woher sie wolle, so muß doch die Vernunft das dargebothene Rettungsmittel wenigstens beurtheilen und anwenden. Wie kann sie aber dieß, wenn sie so ganz und gar verdorben, wie jene Misologen behaupten? Ja wie kann sie dann nur noch irgend eine gesetzgebende Autorität haben, um nach ihren Gesetzen zu erkennen, was überhaupt gut und bös, und ob wir mehr zu diesem oder zu jenem geneigt? — Die Moralphilosophie kann also den Ursprung des Bösen und des Hanges dazu in der Menschenwelt schwerlich er-

klären. Ob aber die Religionsphilosophie mehr Aufschluß darüber geben könne, muß hier dahin gestellt bleiben.

§. 58.

Ungeachtet des Hanges zum Bösen im Menschen bleiben doch die sittlichen, durch die ursprüngliche Gesetzgebung der Vernunft bestimmten, Vorschriften in ihrer vollen Kraft und Würde. Da also der Mensch sittlichgut seyn soll, so muß er es auch seyn können. Weil aber der Mensch, um gut zu werden, nicht von der Unschuld sondern von der Sündhaftigkeit beginnt, so ist die moralische Besserung ein Ausgang vom Bösen zum Guten, und heißt daher mit Recht eine Bekehrung oder Umkehrung des Herzens und Lebens, d. i. der ganzen sittlichen Denkart und Handlungsweise.

Anmerkung.

Der in unseren sittlichen Anlagen gegründete Keim des Guten ist durch den Hang zum Bösen nicht vertilgt oder ganz erstickt, sondern nur in seiner Entwickelung gehemmt. Wir bleiben doch immer freye Wesen und können dem Hange widerstehen, wenn wir nur ernstlich wollen. Die sittlichen Vorschriften behalten also für uns denselben Inhalt und dieselbe Verbindlichkeit, und darum ist auch in der Ethik oder Elementarlehre bey Darstellung dieser Vorschriften auf jenen Hang gar keine Rücksicht genommen worden. Erst hier, in der Asketik oder Methodenlehre, mußten wir ihn berücksichtigen, weil dadurch die Art und Weise sittlich-gut zu werden bedingt ist. Fände sich der Mensch, indem er an

die Bildung eines tugendhaften Charakters in und durch sich selbst denkt, ganz unschuldig, so wär' er schon halbweg gut, d. h. im Begriffe gut zu seyn, weil das Böse für ihn gar keine anziehende Kraft hätte. Das Gute würde als Zielpunct seines Strebens desto lebendiger in sein Bewußtseyn treten, ihn um so stärker anziehen, und er dürfte nur von dem Puncte aus, wo er sich findet, in gerader Richtung auf das Ziel losgehen. Die Besserung wäre sonach ein bloßer Fortschritt im Guten. Da er sich aber schon auf bösem Wege findet, so muß er erst umkehren, muß sich losreißen vom Bösen und zum Guten zurückwenden. Darum haben die Asketiker nicht mit Unrecht die Besserung eine Bekehrung (conversio) genannt und gefodert, daß jeder Mensch sich bekehre, weil jeder sich als Sünder finde, sobald er über seinen sittlichen Zustand nachdenke. Auch die bildlichen Ausdrücke einer Wiedergeburt (palingenesia, regeneratio) einer neuen Schöpfung oder der Anziehung eines neuen Menschen sind nicht unpassend. Denn der Gebesserte oder Bekehrte ist gleichsam geistig neugeboren oder sittlich umgeschaffen; das Ich (das reine oder ursprüngliche) hat sein empirisches Gewand in moralischer Hinsicht abgestreift: und ein neues angelegt; es ist nun ein anderes (empirisches) Ich und zwar ein besseres geworden (Fund. §. 72). Diese Besserung aber, wenn sie nicht bloß eine flüchtige Anwandlung vom guten Willen, ein vorübergehender Wunsch des Gutwerdens, sondern eine dauerhafte Umwandlung der ganzen Denk- und Handlungsweise seyn und echte Früchte in guten Werken bringen soll, muß aus zwey Acten bestehen, die, obwohl innig verbunden, dennoch wesentlich verschieden sind; es muß Herz und Leben gebessert werden. Die Herzensbesserung (μετανοια, emendatio animi) ist

die Änderung der den Willenshandlungen zum Grunde liegenden Gesinnung, die freye Aufnahme des Gesetzes in den Willen als Bestimmungsgrund desselben aus reinem Pflichtgefühle. Die Lebensbesserung aber μεταβασις εις αλλον βιον, emendatio vitae) ist die Änderung des Verhaltens, wodurch die Gesinnung erscheint, die freye Annahme eines dem Gesetze angemessenen Betragens. Der erste Act ist einfach und bloß intelligibel, der zweyte zusammengesetzt und erscheinend. Jener ist eine Art von plötzlicher Revolution im Inneren (ein Durchbruch des göttlichen Geistes, wie die Mystiker sagen), dieser eine allmählige Reform des Äußeren, der Sitten des Lebenswandels. Denn der Mensch kann nur nach und nach sich vom Bösen entwöhnen und es zur Fertigkeit im Guten bringen. Daß nun das Herz gebessert sey, bewährt sich nur durch die Besserung des Lebens. Denn wer noch so sehr seine Sünden bereut, beweint, bekannt und Besserung gelobt hätte, aber immerfort in der alten Sündhaftigkeit beharrete, von dem könnte man unmöglich sagen, daß er sich bekehrt habe. Dennoch ist der Schluß von der Lebensbesserung auf die Herzensbesserung trüglich, weil jemand aus Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Lasters, aus Überdruß und Erschöpfung, aus eintretender Kälte des Alters u. s. w. sein äußeres Betragen ändern kann, ohne das Innere gebessert zu haben. Und da der Mensch sich so gern mit der Einbildung sittlicher Güte schmeichelt, wenn er nur ein gesetzmäßiges Betragen an sich wahrnimmt, so ist die Überzeugung von der wirklich geschehenen Bekehrung nie vollständig und gewiß. Die Überzeugung von deren Möglichkeit aber ist eben so fest und zuverlässig, als die Überzeugung von der Freyheit des Willens (§. 26.), folglich ein sittlicher Glaube,

mit dem sich auch die Hoffnung eines höheren Beystandes von Seiten Gottes als sittlichen Weltregenten wohl verträgt, wie bereits oben (§. 27. Anm. 3) bemerkt worden.

§. 59.

Man pflegt in Ansehung des sittlichen Zustandes der Menschen, wiefern er erscheint, die Zustände der Rohheit, Schwäche, Unlauterkeit, Bosheit, angehenden und festen Tugend zu unterscheiden. Diese Zustände kommen aber in der Erfahrung in mancherley Mischungen und Abstufungen vor. Es läßt sich daher nie mit Sicherheit bestimmen, in welchem dieser Zustände sich jemand befinde, und wann er aus einem in den anderen übergehe.

Anmerkung.

Eigentlich kann sich der Mensch in sittlicher Hinsicht nur in einem doppelten Zustande befinden. Er ist entweder sittlich-gut oder sittlich-bös (§. 13. Anm. 4). Dieß gilt aber nur in Bezug auf den intelligibeln Charakter. Das Empirische oder Erscheinende hingegen ist von unendlicher Mannigfaltigkeit, so mannigfaltig, als die Individualität. Jeder Mensch als ein der Sittlichkeit empfängliches Individuum hat daher seinen besonderen empirischen Charakter und befindet sich in dieser Hinsicht in einem eigenthümlichen sittlichen Zustande. Wenn man also sechs solcher Zustände unterscheidet, so versteht es sich von selbst, daß dadurch die Mannigfaltigkeit der Erfahrung nicht erschöpft werden könne und solle. Man will dadurch nur einen ungefähren Maßstab zur Beurtheilung des sittlichen

Zustandes, in welchem sich einzelne Menschen und der Urtheilende selbst befinden können, an die Hand geben. So sagt man von dem, welcher aus Unfähigkeit, moralische Begriffe und Grundsätze mit einiger Klarheit zu denken, sich bloß durch sein Gefühl der Lust und Unlust beym Handeln bestimmen läßt, er befinde sich im Zustande sittlicher Rohheit. Ein solcher Mensch handelt gleichsam noch instinctartig, wie das Thier. In diesem Zustande befinden wir uns eigentlich alle von Natur. Denn das Kind handelt anfangs auch nach bloßer Lust und Unlust und lernt erst nach und nach moralische Begriffe und Grundsätze mit solcher Klarheit denken, daß sie Bestimmungsgründe seines Willens werden können. Aber Millionen von Erwachsenen beharren zeitlebens in dieser Rohheit, die freylich wieder eine unbestimmbare Menge von Abstufungen zuläßt. Denn daß Huronen, Irokesen, Grönländer, Lappen, Tschuwaschen, Tschuktschen, Kamatschinzen, Kamtschadalen, Hottentotten, Kaffern, Schaggas, Arwisaer und andere wilde oder halbwilde Völker außer Europa, so wie die Menschen der niedrigsten Volksclassen in Europa, insgesammt auf einer und derselben Stufe sittlicher Rohheit stehen, wird wohl niemand zu behaupten wagen. — Wer sich im Zustande sittlicher Schwäche befindet, möchte zwar wohl gern sittlich-gut seyn, wenn es nur keine Anstrengung und Überwindung kostete, weßhalb der Erfolg dem Wunsche nicht entspricht. Solche moralische Schwächlinge sind oft mit einer gewissen Gutmüthigkeit oder Gutherzigkeit ausgestattet, die sie bey Vielen liebenswürdig macht, weßhalb sie sich auch wohl auf ihr sogenanntes gutes Herz viel zu Gute thun und sich am Ende einbilden, sie seyen wirklich sittlich-gut. Daß aber diese

Schwäche ebenfalls ihre Grade habe, versteht sich von selbst. — Im Zustande sittlicher Unlauterkeit befindet sich, wer zwar äußerlich ein pflichtmäßiges Betragen zeigt, aber aus unreinen Absichten oder um sinnlicher Zwecke willen, nicht aus Achtung gegen das Gesetz, weßhalb er da, wo er nicht von Anderen beobachtet zu seyn glaubt, sich auch kein Gewissen daraus macht, pflichtwidrig zu handeln. Hierher gehören besonders die Häuchler und Scheinheiligen, bey welchen sich gleichfalls gewisse Farbenspiele oder Schattirungen (nuances) und Gradualunterschiede denken lassen — Im Zustande der Bosheit aber befindet sich der offenbare Übertreter des Gesetzes, der auch nicht einmahl äußerlich den sittlichen Anstand beobachtet, sondern mit frecher Stirn der Tugend hohnspricht. Man nennt diesen Zustand, besonders da, wo er im höheren Grade erscheint, moralische Verhärtung oder Verstocktheit, weil das sittliche Gefühl in solchen Menschen gleichsam erstarrt oder erstorben ist; und wenn jemand sogar an der Verbreitung des Lasters durch Verführung Anderer Wohlgefallen zu finden scheint, so nennt man seine Bosheit teuflisch. — Die Zustände der angehenden und festen Tugend endlich unterscheiden sich schon von selbst als Abstufungen des tugendhaften Verhaltens. Wer das Gesetz achtet oder die Tugend liebt, aber es noch nicht zur Fertigkeit im Guten, zur Beharrlichkeit im pflichtmäßigen Verhalten aus Pflicht, gebracht hat, dessen Tugendhaftigkeit ist noch nicht befestigt, sondern erst im Beginnen. Und da dieß bey tugendhaften Menschen, wie man sie in der Erfahrung wahrnimmt, wohl immer der Fall ist, so bezeichnet der Ausdruck feste Tugend

eigentlich das Ideal des sittlich-guten, wie der Ausdruck teuflische Bosheit das Ideal des sittlich-bösen Charakters, also jener die höchste Stufe der Tugendhaftigkeit, und dieser den tiefsten Grad der Lasterhaftigkeit. Beyde lassen sich, streng genommen, in der Erfahrung nicht nachweisen, sondern nur mittlere Grade, die sich dann auch oft vermischen oder in einander verlaufen, wie die Unlauterkeit der Bosheit oft sehr nahe kommen oder sich in dieselbe verwandeln kann. Besonders wird man finden, daß entlarvte Häuchler leicht erklärte Bösewichter werden, weil, wer dem Gesetze einmahl innerlich nicht huldigt und gern geheim sündigt, nur noch einen Schritt zu thun braucht, um ihm auch äußerlich den Gehorsam aufzukündigen und öffentlich zu sündigen. Aus der Mischung und Abstufung sittlicher Zustände muß es auch erklärt werden, wenn bey einzelnen Menschen unter einer Menge von pflichtwidrigen Handlungen manche Züge der Großmuth oder des Edelsinns sich hervorthun, und wenn dagegen bey anderen ungeachtet eines übrigens pflichtmäßigen Betragens eine besondere Neigung zu gewissen Arten der Sünde (zu sogenannten Schoßsünden, vornähmlich Wollustsünden, aus denen gewöhnlich, wiewohl mit Unrecht, nicht viel gemacht wird) statt findet. Alles, was oben (§. 30.) bereits von dem Einflusse äußerer und zufälliger Umstände auf die Gestaltung des sittlichen Charakters gesagt worden, ist hier wieder in Anschlag zu bringen, weil eben dadurch unser sittlicher Zustand auf so mannigfaltige Weise modificirt wird.

§. 60.

Da der Zweck aller Tugendübung oder moralischen Askese die Bildung eines tugend-

haften Charakters ist (§. 33. Anm. a. Ende), so heißt dieß eben so viel, als daß dadurch der Zustand der festen Tugend in einem einzelnen Subjecte hervorgebracht werden solle (§. 59.). Dieß kann aber nur geschehen durch möglichste Entwickelung der ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit einerseits und fortwährende Bekämpfung des Hanges zum Bösen andererseits (§. 57.). Man kann dieß zusammen auch die sittliche Erziehung des Menschen nennen, die aber freylich mehr von eigener als fremder Thätigkeit abhängt.

Anmerkung 1.

Wiefern und auf welche Weise der noch unreife oder unmündige Mensch von Anderen, die bereits erzogen sind, wieder zu erziehen sey, sowohl überhaupt als besonders in sittlicher Hinsicht, muß die Pädagogik lehren. Hier haben wir es bloß mit der sittlichen Selbsterziehung des Menschen zu thun, bey welcher man freylich auch von Anderen unterstützt werden kann. Die Hauptsache aber beruht doch auf eigener Thätigkeit. Was nun zuvörderst die Entwickelung der ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit betrifft, so lassen sich in dieser Beziehung, mit Hinsicht auf die bereits oben (§. 32) aufgestellten Regeln, dem Menschen, dem es ein Ernst um seine Veredlung ist, bloß folgende Vorschriften geben: Man übe vor allen Dingen das Vermögen, Grundsätze überhaupt bestimmt zu denken und nach so gedachten Grundsätzen

zu urtheilen und zu handeln. Denn das Urtheilen und Handeln nach dunkeln und verworrenen Vorstellungen, nach Maximen, die man nie recht klar und deutlich gedacht, oder gar nach bloßen Gefühlen, über die man sich nie eine vernünftige Rechenschaft gegeben, führt uns gar zu leicht auf moralische Verirrungen, auf Annahme böser Gewohnheiten, die oft sehr schwer abzulegen, wenn man sie auch späterhin als böse anerkennt. — Sodann strebe man nicht bloß nach Naturkenntniß, d. h. nach Bekanntschaft mit den äußeren Dingen, die dem Menschen als Gegenstände und Werkzeuge seiner sittlichen Thätigkeit gegeben sind, sondern auch nach Menschenkenntniß und zwar zunächst nach Selbstkenntniß, weil diese die Bedingung von jener, und weil man ohne solche Kenntniß an der Verbesserung des sittlichen Zustandes seiner selbst sowohl als der gesammten Menschheit nicht mit Erfolg arbeiten kann. — Man belebe ferner in sich das Bewußtseyn der Menschenwürde durch öfteres Nachdenken über die hohe Bestimmung eines moralischen Wesens, weil man dadurch am besten sich selbst achten lernt und diese Selbstachtung den Menschen am sichersten gegen die Gefahr schützt, vom Laster angesteckt und befleckt zu werden. — Auch das ästhetische Gefühl cultivire man durch fleißige Betrachtung des Schönen und Erhabenen in Natur und Kunst, weil man dadurch ein reineres und edleres Interesse an den Gegenstand des menschlichen Wohlgefallens in sich erweckt und nährt, als das grobsinnliche, welches sich bloß auf den materialen Genuß und Gebrauch der Dinge bezieht (Thl. Ph. III. §. 19 und 27). — Man schließe sich ferner im geselligen Umgange mit anderen Menschen hauptsächlich an solche Personen an, die sich bereits

durch einen hohen Grad sittlicher Bildung auszeichnen, und nehme sich dieselben gleichsam zum Muster für seine eigene Thätigkeit, weil nichts so sehr (besonders in früheren Jahren, wo das Herz noch weich ist und daher, dem Wachse gleich, jeden äußeren Eindruck leicht in sich aufnimmt) auf die Gestaltung unseres Charakters einwirkt, als fremdes Beyspiel und vertraulicher Umgang mit geachteten und geliebten Personen. — Man versäume endlich nicht die Theilnahme an solchen Anstalten, welche zunächst auf den positiven Religionscultus, mittelst desselben aber auf Belebung und Befestigung der moralisch-religiösen Überzeugung und Gesinnung abzwecken. Denn wenn man nur das äußere Ceremonial nicht für das Wesen der Religion selbst und die pünctliche Beobachtung desselben für wahre Frömmigkeit hält — welches freylich ein für die Sittlichkeit sehr gefährlicher Irrthum — so muß es für den, welcher mit Ernst an seine sittliche Vervollkommnung denkt, ein sehr willkommenes Mittel dazu seyn, wenn er, theilnehmend an der öffentlichen Gottesverehrung, durch gemeinschaftliches Gebeth und Gesang, durch feyerliche Handlungen und Vorträge, sich stärker angeregt fühlt, sein Herz zum Urquell alles Guten zu erheben und mit demselben in eine immer innigere Gemeinschaft zu treten.

Anmerkung 2.

Was zweytens die Bekämpfung des Hanges zum Bösen betrifft, so gelten freylich die so eben aufgestellten Regeln auch in dieser Beziehung; denn alles, was zur Entwickelung unserer moralischen Anlagen dient, wirkt auch jenem Hange entgegen oder zweckt darauf ab, das böse Princip in uns immer mehr

zu schwächen. Es fragt sich aber hierbey, ob es nicht möglich sey, dasselbe gänzlich auszurotten. Da man nun gewöhnlich von dem Gedanken ausging, daß die Sinnlichkeit Schuld an allem Bösen sey, indem man bemerkte, daß die sinnlichen Triebe und Neigungen sich oft in heftige Begierden, Affecten und Leidenschaften verwandeln, welche dann den Menschen zur Übertretung des Gesetzes fast mit unwiderstehlicher Gewalt fortreißen; so gingen viele Asketen darauf aus, die Sinnlichkeit im Menschen völlig abzutödten, und schlugen in dieser Absicht allerley Mittel vor, als Fasten und Bethen, Kasteyungen des Körpers, Enthaltung vom Beyschlafe und von der menschlichen Gesellschaft, oder eheloses und einsames Leben u. s. w. Hieraus entsprang die mönchische Asketik, mit welcher in gewisser Hinsicht auch die stoische Moral übereinstimmte, indem diese von dem Weisen oder Tugendhaften eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Anregungen der Sinnlichkeit, eine Erhabenheit über alles, was Begierde, Affect oder Leidenschaft heißt, unter dem Nahmen der Apathie foderte. Indessen kann, was der menschlichen Natur widerstreitet, auch nicht von der Moral gefodert oder von der Asketik beabsichtet werden. Die Sinnlichkeit gehört nun einmahl zu unserer Natur, und was sie von uns heischt, ist an sich nicht bös, wenn wir nur bey Befriedigung ihrer Anfoderungen das rechte Maß halten. Also kommt es nur darauf an, die sinnlichen Triebe und Neigungen zu zügeln oder der Vernunftherrschaft zu unterwerfen. Dieß kann erstlich durch die Betrachtung bewirkt werden, daß, wenn auch nicht immer oder im Einzelnen, doch im Durchschnitte genommen oder im Ganzen, die

Folgen sittlich-guter Handlungen angenehm und nützlich, die Folgen sittlich-böser Handlungen aber unangenehm und schädlich sind. Denn wenn auch die Vorstellung dieser Folgen nicht Triebfeder der Sittlichkeit seyn kann, so kann sie doch dazu beytragen, theils solche Gemüther, die den unbedingten Werth der Tugend noch nicht kennen, vorläufig für dieselbe zu gewinnen, theils auch solche Gemüther, die jenen Werth schon kennen, in der Liebe zur Tugend und im Abscheu gegen das Laster zu bestärken, indem sie einsehen, daß das wohlverstandene sinnliche Interesse durch das sittliche keineswegs aufgehoben werde, sondern daß man sich in der That bey der Tugend besser befinde oder wohler fühle als beym Laster. Zweytens kann es auch dadurch bewirkt werden, daß man von Zeit zu Zeit freywillig gewisse Beschwerden übernimmt und manchen an sich erlaubten Genuß sich versagt. Zuweilen hungern und dursten, Frost und Hitze ertragen, wenn man auch essen und trinken, sich wärmen oder abkühlen könnte, ist eine recht heilsame Übung, um seiner selbst mächtig zu werden, um die Energie des Willens zu stärken, um sich zur Beharrlichkeit in seinen Entschlüssen, zur Unerschrockenheit in Gefahren, überhaupt zur sittlichen Rüstigkeit und Tapferkeit zu gewöhnen. In dieser Beziehung ist also das storische Ανεχου και απεχου (sustine et abstine) gar sehr zu empfehlen, und die Mönchsasketik ist gewisser Maßen nur eine übertriebene und verkehrte Anwendung dieser asketischen Regel. Man mag indessen diese und alle vorhergehenden Regeln noch so sehr beherzigen, so wird es der Mensch doch nie dahin bringen, daß er ganz frey von der Sünde werde. Er wird sich immer noch zuweilen von ihr gereitzt und

gelockt fühlen, zum Beweise, daß, so lang er in dieser sublunarischen Welt (in diesem irdischen Gefängnisse, wie die Alten sagten) lebt, der Hang zum Bösen nicht ganz vertilgt, sondern nur vermindert und so das Ziel, nach dem er strebt, bloß durch allmählige Annäherung erreicht werden kann. Aber es gilt auch hier, wie anderwärts: Dimidium facti, qui coepit, habet; und die Hauptregel bleibt immer: Sapere aude! Also

Incipe! Qui recte vivendi prorogat horam,
Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Wilhelm Traugott Krug's System der practischen Philosophie

Bd.: Zweyter Theil

Wien 1818

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.344-a#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760397-3